This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

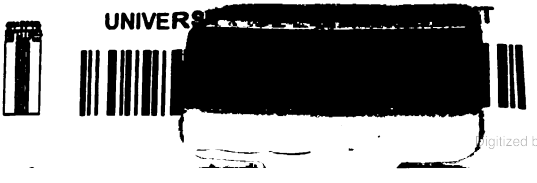
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Phil. 191 J

Phil. 191 J




Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# System

der

# Platonischen Philosophie

von

M. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Dritter Band.

Leipzig
bey Johann Ambrosius Barth 1794.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Vorrede.

Ich muß das Publikum um Verzeihung bitten, daß ich mit dem dritten Bande die Bearbeitung der Platonischen Philosophie noch nicht geendiget habe, sondern noch einen vierten Band dazu bestimmen muß. Die Ursache dieser Veränderung ist nicht etwa eine eigennützige Absicht, das Werk ohne Noth zu vergrößern, sondern hauptsächlich die Betrachtung, daß der dritte Band in Verhältniß zu den übrigen zu stark werden dürfte, wenn alles was zur praktischen Philosophie gehört aufgenommen werden sollte. Ich glaubte daher, es sei am besten gethan, wenn ich den praktischen Theil der Philosophie für einen eignen Band aufsparte. Da also diese Veränderung nur die Abtheilung der Bände betrift, so hoffe ich deswegen wo nicht Billigung, doch zum wenigsten Nachsicht zu erhalten.

Ich habe mich in diesem Bande so viel als möglich der Kürze befleißiget, um für die praktische Philosophie des Plato, welche unstreitig



Digitized by Google

ein größeres Interesse als die theoretische hat, und bei weitem nicht so bekannt geworden ist, als andere Moralsysteme der Alten, etwas mehr Raum zu gewinnen. Auf der andern Seite hingegen durfte ich keinen wesentlichen und wichtigen Satz auslassen, wenn ich meinem Plan nicht untreu werden wollte. Alle Speculationen des Plato habe ich nicht aufgenommen, weil sie mir nicht in das Gebiet der Philosophie zu gehören schienen, z. B. die specielle Lehre von den Elementen, und der Bildung der Körper und des menschlichen Körpers insbesondere. In wie weit ich so glücklich gewesen bin, die theoretische Philosophie nach ihren Hauptsätzen vollständig, deutlich und in dem Sinn des Plato abzuhandeln, überlasse ich denjenigen würdigen Männern zu entscheiden, welche dieß Werk ihrer Aufmerksamkeit und Beurtheilung schon gewürdiget haben und noch würdigen werden.

Ich freue mich, daß ich das Verzeichniß der Schriften über Plato, seine Schriften und Philosophie mit einigen vorzüglich schätzbaren, welche diese Ostermesse herausgekommen sind, vermehren kann.

Quid Plato spectaverit in Dialogo, qui Meno inscribitur, componendo. Commentatio praelectionibus a se habendis praemissa a Carolo Morgenstern, Halae 1794 4.

Caroli Morgenstern de Platonis Republica Commentationes tres: I. de Proposito atque argumento operis.

Digitized by Google

operis. II. Doctrinae moralis Platonicae ex eodem potissimum opere nova adumbratio. III. Civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen. Halae. 1794. 8.

Diese drei Abhandlungen machen zwar ein Werk für sich aus, sie sind aber auch zugleich als Einleitung zu einem größern Werke zu betrachten, in welchem der Verfasser den Inhalt von dem Meisterstück des Plato, seiner Republik, zwar etwas zusammengedrängt, doch in eben derselben Ordnung, mit möglichster Beibehaltung der Zeichnung und des Kolorits darstellen, und durch philologische, ästhetische und philosophische Anmerkungen und Excurse erläutern wird. Nach einer Probe, die mir zu Gesicht gekommen ist, zu urtheilen, vereinigt der gelehrte Verfasser sehr viele Talente, die sonst nicht allezeit zusammen angetroffen werden, von deren Vereinigung sich aber etwas sehr Vorzügliches erwarten läßt. Die meisten Schriften des Plato sind noch nicht so glücklich gewesen, einen Bearbeiter zu finden, der philosophischen Geist, Geschmack, kritisches Gefühl und Gelehrsamkeit in so hohem Maaße besäße, als diese Werke, welche das philosophische und ästhetische Genie gemeinschaftlich erzeugte, zu erfodern scheinen. Dieses Verdienst wird sich dieser junge talentvolle Mann, der sich in der Schule eines Eberhards und Wolfs ausgebildet hat, um



Digitized by Google

die Republik des Plato erwerben. Wir wünschen, daß der so treflich angelegte Plan bald ausgeführt wurde.

Wenn das System der Platonischen Philosophie beendigt ist, und ich hoffe, daß es in der nächsten Michaelismesse geschehen wird, so werde ich nach dem Wunsche des Hrn. Rezensenten des ersten Bandes in der Allgem. Literatur-Zeitung N. 327. 1793. ein Platonisches Glossarium herausgeben, an welchem ich schon einige Jahre gearbeitet habe. Die Zeit, wenn es erscheinen wird, kann ich noch nicht bestimmen; von dem Plane aber hoffe ich ein andermal ausführliche Rechenschaft zu geben. Jena im April 1794.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Inhalt.

Digitized by Google

# Inhalt.

Theoretiſche Philoſophie. Zweites Hauptſtück. Angewandte Metaphyſik.

Erſter Abſchnitt. Prädicate der Dinge an ſich. Seite 7

Zweiter Abſchnitt. Prädicate der Erſcheinungen. 16

Dritter Abſchnitt. Somatologie. 25

Vierter Abſchnitt. Pſychologie. 48

Fünfter Abſchnitt. Theologie. 125

Sechſter Abſchnitt. Kosmologie 164

Sieben-

Digitized by Google

Siebenter Abſchnitt. Teleologie. S. 191

Drittes Hauptſtück. Empiriſche Pſychologie. 197

---

Theo-

Digitized by Google

# Der
# theoretischen Philosophie
## Zweites Hauptstück.

---

## Angewandte Metaphysik.



Digitized by Google

Digitized by Google

# Theoretiſche Philoſophie.

## Zweites Hauptſtück.

### Angewandte Metaphyſik.

Nachdem wir die Begriffe des Plato von einem Ding und von den ontologiſchen Prädicaten überhaupt angeführet haben, ſo müſſen wir nun auch die Prädicate unterſuchen, unter welchen er ſich Dinge von beſtimmter Art gedacht hat. Dieſe Unterſuchung ſezt aber die Eintheilung der Dinge voraus.

Die Haupteintheilung der Dinge iſt die, in ſinnliche wahrnehmbare (αἰσθητα, δοξαστα) und denkbare (νοητα). Die wahrnehmbaren Dinge ſind diejenigen, welche vermittelſt der Sinnlichkeit und des empiriſchen Verſtandes vorgeſtellt werden [1]). Die zweiten ſind die nur allein durch Vernunft vorſtellbaren Dinge [2]). Man muß hier aber zweierlei denkbare Dinge unterſcheiden. Sie haben nämlich entweder Realität nur in einem Denkvermögen, oder auch außer demſelben. Die erſten ſind die Formen der Dinge, und die durch ſie vorgeſtellten Dinge an ſich. Die Merkmale, welche in der unten angeführten Stelle vorkommen, paſſen nur allein auf dieſe [3]). Die zweiten ſind die außer dem Denkvermö-



1) Timaeus IX. S. 348. αἰσθητον — δοξῃ μετ' αἰσθησεως περιλητον. IX. 302.
2) Timaeus S. 302.
3) Timaeus S. 348.

Digitized by Google

gen existirenden Dinge (Substanzen), die nur durch Vernunft vorstellbar sind, und zu welchen alle vorstellende Wesen, Gott und Seele gehören [4]). Wenn gleich diese Eintheilung nicht mit ausdrücklichen Worten in den Platonischen Schriften vorkommt, so ist sie doch keineswegeſ grundlos. Wenn er z. B. sagt, die Seele komme den Ideen am nächsten, sie müsse ihnen gemäß gedacht werden [5]), so beziehet sich das offenbar auf nichts anders als auf diese Eintheilung. Denn wenn er die denkbaren Dinge nicht in denkbare Formen der Dinge und denkbare Substanzen unterschieden hätte, und wenn also die Ideen nichts als Substanzen wären, so würde die Seele, von der er lehrt, daß sie kein anschaulicher (ὁρατον) sondern nur denkbarer Gegenstand (ἀιδες, νοητον) sei, nicht den Ideen gemäß gedacht werden, sondern selbst eine solche Idee sein. Das nämliche Resultat ergiebt sich auch, wenn Plato alle existirende Dinge (Substanzen) eintheilt in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ἀσωματα) oder vorstellende Wesen (ψυχαι) [6]). Denn da er hier nur von Dingen redet, insofern sie außer dem Vorstellungsvermögen wirklich sind, so konnte er bei dieser Eintheilung der

4) Apuleius de Philosophia Platonis (Lugduni Batav. 1623) S. 369. τας ὑσιας, quas Essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur, mundusque ipse, quarum cogitatione sola concipitur: altera, sensibus subiici potest. — Et primae quidem Substantiae vel Essentiae primum Deum esse, et mentem formasque rerum et animam.

5) Phaedo S. 178, 182. τῳ μεν θειῳ και ἀθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει και ἀδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως και κατα ταυτα ἐχοντι ἑαυτῳ, ὁμοιοτατην εἰναι ψυχην. Vergl. Philebus S. 306. ὡς ἡ περι ἐκεινης ἐρῃ' ἡμιν το τε βεβαιον και το καθαρον και ἀληθες και ὁ δη λογομεν ἀδιλιψιας, περι το αει και κατα τα αυτα ὡσαυτως ἀμικτοτατα ἐχον, ἡ δευτερον, ἐκεινον ὁ, τι μαλιστα ἐστι ξυγγενες.

6) Epinomis S. 252.

Digitized by Google

der Ideen nicht erwähnen, wenn sie gleich eben so wie die vorstellenden Wesen nur durch Vernunft denkbar sind.

Die Dinge werden zweitens eingetheilt in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα) [7]. Nach einem andern Ausdruck heißen die ersten auch sichtbare (ὁρατα), und die lezten, unsichtbare (αειδη, αοραται) [8]. Die erstern sind nichts anders als die Substanzen im Raume, wie sie angeschauet werden; die zweiten die Substanzen, insofern sie nicht anschaulich, sondern nur denkbar sind. Es ist aber hier eben das zu bemerken, was wir bei der ersten Eintheilung gesagt haben: unkörperliche, nicht anschauliche Dinge bedeuten nicht immer Substanzen, sondern auch die Ideen, die Formen der Dinge. Das Wort ασωματος hatte vielleicht auch eine weitere Bedeutung, als wir ihm hier gegeben haben, daß es nicht allein auf blos denkbare Gegenstände, sondern auch auf anschauliche und körperliche sich bezog. Alcinous führt unter den Lehrsätzen des Plato auch diesen an, die Accidenzen der Körper sind unkörperlich [9]. Wenn das seine Richtigkeit hat, wie es denn wirklich sehr wahrscheinlich kann gemacht werden, so unterschied Plato die Accidenzen von den körperlichen Substanzen, und insofern die erstern nicht Substanzen, nicht Körper sind, nennt er sie ασωματα. Als Beispiel kann man gewissermaßen die Stelle anführen, wo die Harmonie etwas Unkörperliches genennt wird [10].



7) Epinomis S. 252. Politicus S. 64, 65.

8) Phaedo S. 179. Timaeus S. 348. Phaedo S. 185, 189. Daß νοητον und αειδες, αιςθητον und ὁρατον gleichbedeutend sind, erhellet aus den angeführten Stellen; so sagte Phaedo S. 189 εἰναι δε το μεν τοιουτον, αιςθητον τε και ὁρατον, ὁ δε αυτη ὁρᾳ, νοητον τε και αειδες. de Republ. VI. S. 121. VII. S. 147. Sophista S. 261.

9) Alcinoi εισαγωγη C. XI. ὁτι αι τοιοτητες ασωματοι.

10) Phaedo S. 195. ὡς ἡ μεν ἁρμονια αοραται τι και ασωματον. Plato verstehet aber unter αοραται nicht allein denkbare Sub-

Drittens, nach einer andern Eintheilung, sind die Dinge entweder unveränderliche oder veränderliche. Die erstern haben Bestimmungen, die immer wechseln; die zweiten sind in ihren Bestimmungen immer ohne Wechsel, sie werden immer durch die nämlichen Prädicate vorgestellt. Die erstern können nur durch die Sinne vorgestellt (angeschauet), die lezten nur gedacht werden [11]). Die unveränderlichen Dinge sind wiederum theils die Substanzen, die nur denkbar sind, theils die Ideen [12]).

Hieraus gehet das Resultat hervor, daß Plato nur zwei Arten von Substanzen annahm, nämlich anschauliche und denkbare Wesen, oder Erscheinungen (φαινομενα) und Dinge an sich (οντα, οντως οντα). Denn obgleich nur der Inbegriff von Merkmalen, welche in den Ideen enthalten sind, das Wesen der Dinge an sich ausmacht, so werden doch die denkbaren Substanzen oder vorstellenden Wesen unmittelbar durch die Ideen gedacht, und, wie sich Plato ausdrückt, sie entsprechen ihnen auf das genaueste [13]). Wir müssen also zuerst die Prädicate aufsuchen, unter welchen sich Plato Erscheinungen und Dinge an sich dachte, ehe wir zu den bestimmten Arten von Substanzen übergehen.

Substanzen, sondern auch Accidenzen der denkbaren Substanzen. Sophista S. 261. de Republica IX. S. 267.

11) Phaedo S. 179. ουκουν τουτων μεν (των ιδεαμως κατα ταυτα οντων) και ἀψαιο, και ιδοις, και ταις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των δε κατα ταυτα εχοντων ουκ εστιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμῳ. Timaeus S. 348. 302.

12) Phaedo S. 178. 182.

13) Epistol. VII. S. 131. 132. τουτων δε εγγυτατα μεν ξυγγενειᾳ και ὁμοιοτητι τα πεμπτα (das war das το γνωστον τε και αληθες S. 131.) νυς πεπλησιακε. Phaedo S. 182.

Erster

# Erster Abschnitt.

## Prädicate der Dinge an sich.

Die Idee, das heißt nach dem, was wir oben erwiesen haben, der Gattungsbegriff, ist das Ding an sich. Plato verwechselte also den Begriff eines Noumenon mit dem eines Dinges an sich. Beide waren ihm gleichbedeutend. Hieraus entspringen alle die Prädicate, welche in dem Platonischen System den Dingen beigelegt werden, die wir hier nur mit kurzen anführen werden, da wir in dem zweiten Bande S. 120 ff. weitläufiger davon gehandelt haben.

I. Das Ding an sich läßt sich nicht anschauen, sondern nur denken. Daher müssen von demselben alle Prädicate ausgeschlossen werden, die wir nur durch die Sinne, vermöge des empirischen Verstandes, wahrnehmen, z. B. Farbe, Gestalt [1]).

II. Es giebt von jedem Geschlecht nur ein Ding an sich, z. B. von Menschen nur ein Mensch, von Thieren nur ein Thier; denn es läßt sich von allen diesen nur ein Gattungsbegriff denken [2]).

III. Jedwedes Individuum einer Gattung hat außer den Eigenschaften, wodurch es ein einzelnes konkretes Ding ist, auch die Merkmale des Dinges an sich, vermöge deren es unter dieselbe Gattung gehöret. Daher kommt es, daß alle diese Individua, insofern sie unter eine Gattung gehören,



1) Phaedo S. 179. de republica VI. S. 116. Timaeus S. 348. Phaedrus S. 322.

2) de republica X. S. 278. Philebus S. 216.

Digitized by Google

einerlei Merkmale haben, und das Ding an sich enthält die allgemeinen Merkmale, welche allen konkreten Dingen einer Gattung zukommen. Es ist also das Wesen, die Form dieses Dinges [3]).

IV. Da das Ding an sich eigentlich nur ein Vernunftbegriff ist, so hat es zwar die Merkmale eines Begriffs überhaupt, nämlich Einheit und Vielheit (Inbegriff von Merkmalen); aber die Vielheit ist doch nicht eine Mannichfaltigkeit von ausser sich befindlichen Theilen. Insofern ist das Ding an sich nicht zusammengesezt, sondern einfach (ειλικρινες, το αει και κατα ταυτα ωσαυτως αμικτυτατα εχον) [4]).

V. Das Ding an sich ist ein Ganzes, ein Inbegriff von Merkmalen, welche nothwendig zusammen gehören. Kein Merkmal kann davon genommen, aber auch keines hinzu gethan werden. Es ist also unveränderlich, d. h. es ist in demselben kein Wechsel von Veränderungen (γενεσις) [5]).

VI. Da es ohne alle Veränderung ist, so ist es sich zu aller Zeit gleich und ähnlich (ὁμοιον, ταυτον, ὁμοειδες, βεβαιον) [6]).

VII. Das

3) Phaedo S. 227. de legibus S. 222. 226. de republ. VI. S. 116.

4) Phaedrus S. 322. Phaedo S. 182. 183. Philebus S. 306.

5) Timaeus S. 348. αγεννητον και ανολεθρον, ὑτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ὑτε αυτο εις αλλο τοι ιον. S. 301. το ον μεν αει, γενεσιν δε ὑκ εχον. Eine Idee kann nicht das Gegentheil von sich selbst werden. Phaedo S. 232. 236.

6) Cratylus S. 345. αλλ' αυτο φαμεν το καλον, ᾗ τοιυτον αει ϛιν, οἱον ϛι. de Republica IX. S. 267. το τε αει ὁμοιως εχομενον και αθανατον και αληθειας, και αυτο τε τοιυτον ον και εν τοιυτῳ γιγνομενον. Phaedrus S. 372. Symposium S. 247. Philebus S. 216.

Digitized by Google

VII. Das Ding an sich ist also unzerstörbar. Es kann durch keine Kraft der Natur zernichtet werden. Dieses folgt schon aus der Unveränderlichkeit und aus dem Begriff einer Idee als eines abstrakten Begriffs [7]).

VIII. Das Ding an sich ist nicht in dem Raume. Dieser Satz ist zwar nicht unmittelbar bewiesen, er ist aber eine nothwendige Folge aus andern. Denn Plato bestreitet erstlich den Satz: Alles was wirklich ist, ist an irgend einem Orte oder in dem Raume, als einen der Quantität nach falschen Satz. Er gilt nur für Erscheinungen, und nicht für Dinge an sich, insofern diese jenen entgegen gesezt sind [8]). Wenn die Idee oder das Ding an sich nicht angeschauet, sondern nur gedacht wird, wenn es daher ohne Gestalt, Farbe u. dgl. vorgestellt werden muß, so folgt nothwendig daraus, daß es nicht im Raume sein kann. Denn Raum ist bei dem Plato nichts anders als die Materie, insofern sie durch Figuren bestimmt oder begränzt ist.

IX. Das Ding an sich wird gedacht als in der Zeit befindlich, aber so daß alle Veränderung ausgeschlossen ist. Es ist, beharrend in der Zeit, was es ist; aber es war nicht und wird nicht sein [9]). Der Grund von dieser Behauptung wird aus dem folgenden erhellen. Ich führe hier nur einige Stellen an, wo er von den Ideen und also auch von den Dingen an sich sagt, daß sie ewig sind, das

 heißt,

7) Timaeus S. 348. Phaedo S. 180. 182. Sympoſium S. 247.

8) Timaeus S. 349. Sympoſium S. 247.

9) Timaeus S. 317. τῇ δὲ (αἰδίῳ οὐσίᾳ) τὸ ἐστι μόνον κατὰ τὸν αἰῶνα λογον προσηκει. Sympoſium S 241. ᾧ τὰ παντα ταυτα τὸ αυτο αει εἰναι ἀρχης τὸ θειον. Timaeus S. 302.

Digitized by Google

heißt, in der Zeit, aber ohne Anfang, ohne Ende, ohne Veränderung. So nennt Plato die Idee von einem beseelten Wesen ζωον αἰδιον [10]); das Schöne an sich ist zu allen Zeiten, es entstehet und vergehet nicht [11]). Das Ideal, nach welchem Gott die Welt bildete, oder der Inbegriff aller Ideen, ist ewig [12]).

X. Die Dinge an sich sind zwar in der Zeit, aber doch nicht auf Zeitbedingungen eingeschränkt, sie sind auch nicht durch den Raum begränzt. Folglich sind sie absolut. So ist z. B. das an sich Schöne nicht etwa hier schön, dort häßlich; oder in dieser Zeit schön, zu einer andern nicht; es ist nicht im Verhältniß zu diesem schön, zu einem andern häßlich; es ist nicht etwa für diesen oder jenen schön, sondern für jedermann. Das an sich Schöne ist also das, was in aller möglichen Beziehung schön ist. So ist es mit allen Ideen [13]).

XI. Das Ding an sich läßt sich durch keine ihm entsprechende Anschauung vorstellen. So ist es z. B. unmöglich, ein Gesicht, eine Hand, oder einen Menschen, ein Mädchen, für das an sich Schöne zu halten. Ueberhaupt kann man sich keinen Gegenstand denken, der der Idee entspräche, außer der in ihr und durch sie vorgestellte Gegenstand. Aus diesem Grunde ist es unmöglich, der Idee einen Ort, in welchem sie hypostasirt sei, oder ein

10) Timaeus S. 317. καθαπερ αν αυτο τυγχανει ζωον αἰδιον — ἡ μεν αν ζωα φυσις ετυγχανεν ουσα αιωνιος.

11) Symposium S. 247.

12) Timaeus S. 303. 317.

13) Symposium S. 247. ω τῳ μεν καλον, τῳ δ' αισχρον· ουδε τοτε μεν, τοτε δ' ου· ουδε προς μεν το, καλον, προς δε το, αισχρον· ουδ' ενθα μεν καλον, ενθα δε αισχρον· ως τισι μεν αν καλον, τισι δε αισχρον.

Digitized by Google

ein Subjekt anzuweisen, welches dieselbe vollkommen und vollständig repräsentirte [14]).

XII. Hieraus folgt also, daß das Ding an sich von allem Existirenden abgesondert ist. Es ist das Reale, das unabhängig von allem andern sich selbst vollkommen gleichförmig ist, nur gedacht wird, nicht als etwas außer sich oder außer der Vorstellung, sondern nur in und durch sich selbst Befindliches [15]).

XIII. Das Ding an sich ist nichts anders als der nach den Formen der Vernunft vorgestellte Gegenstand (νοημα, νοητον) [16]). Es ist also nur in einem Vernunftvermögen denkbar. Die Dinge an sich sind aber die Formen der wirklichen Dinge, die in der Welt vorkommen. Ein Bestandtheil derselben ist die Form, daher jedes Ding als Verbindung der Form mit etwas anderm, woran die Form wirklich gemacht worden, anzusehen ist. Diese Verbindung setzt eine Ursache voraus, und zwar eine verständige, welche Gott ist. Gott hat daher alle Dinge gebildet, nach den nothwendigen Vernunft-Idealen oder Ideen; er hat ihnen die Form mitgetheilt [17]). Die Begriffe der göttlichen Intelligenz sind also die Dinge an sich, welche die mensch-

14) Symposium S. 247. υδ' αν φανταζθειεται αυτο το καλον, οιον προσωπον τι υδε χειρες, υδ' αλλο υδεν, ων σωμα μετεχει. Hippias minor S. 18.

15) Symposium S. 247. υδε πυ ον εν ετερω τινι, οιον εν ζωη, η εν γη, η εν ουρανω, η εν τω αλλω· αλλα αυτο καθ' αυτο μοειδες αει ον. Philebus S. 306. το αει και κατα ταυτα ωσαυτως αμικτοτατα εχον.

16) Parmenides S. 83. αλλα μη των ειδων εκαστον τυγων η νοημα, και ιδεμιαν αυτω προσηκη εγγιγνεζθαι αλλοθι η εν ψυχη.

17) de Republica VI. S. 119. 120. VII. S. 133. Philebus S. 219.

Digitized by Google

menschliche Vernunft sich nur insofern vorstellen kann, als die Vernunft selbst ein Geschenk der Gottheit ist (2ter Band S. 123 ff.). Es läßt sich also auch hieraus erklären, warum die Dinge an sich ewig und unveränderlich sind. Denn sie sind die Ideen der Gottheit, einer ewigen unveränderlichen Intelligenz [12]).

XIV. Das Ding an sich ist also an sich betrachtet nichts anders als die Form aller Dinge; in Rücksicht auf Gott, eine in seinem Vernunftwesen nothwendig gegründete Vorstellung oder Idee, wornach er

12) Dieses Resultat aus einer reiflichen Ueberlegung aller Platonischen Behauptungen von den Ideen kann auch durch Autorität (wenn diese hier etwas entscheiden soll) bestätiget werden. So sagt Cicero Oratore c. has rerum formas appellat ideas Plato, easque gigni negat, et ait, semper esse ac ratione et intelligentia contineri. Galenus Historia Philosophiae, C. VI. ἰδεα εστιν υσια ασωματος, αιτιατων, οια εστιν αυτη, και παραδειγμα των κατα φυσιν εχοντων αιδιων υποστασεων, αυτη μεν υχ ὑφεστωσα καθ' ἑαυτην, ενεικονιζεται δε τας αμορφους ὑλας και αιτια γινομενη της τουτων διαταξεως. Πλατων δε συγχωρει, ἑσον δυνατον, ὁτι εν τοις νοημασι και ταις φαντασιαις δει ζητειν ἰδεας του θεου. In der dem Plutarch beygelegten Schrift: περι των αρεσκοντων τοις φιλοσοφοις I, 10. fand sich eben die Lesart αυτη μεν μη ὑφεστωσα καθ' αὑτην; Hr. Prof. Beck strich das Wort μη in seiner Ausgabe aus, weil es sich in dem Eusebius, Stobaeus und der Korsinischen Ausgabe nicht fand. Allein, ich weiß nicht, ob man nicht die Uebereinstimmung beider Schriften für einen nicht unwichtigen Grund ansehen dürfte, daß das μη die rechte Lesart ist. Der Zusammenhang scheint es außerdem nothwendig zu erfodern. Denn da in dem Pseudo-Plutarch ausdrücklich gesagt wird, daß Plato die Ideen in den Begriffen der Gottheit gesetzt habe, so können sie für sich bestehende Wesen unmöglich sein, es wäre denn, daß man ὑφεστανει καθ' ἑαυτο auf eine andere Weise erklärte. Auf jeden Fall können also die angeführten Stellen als Belege einer mit unserer übereinstimmenden Erklärung angesehen werden.

Digitized by Google

er wirket. In dieser Rücksicht ist es das Muster aller Dinge, die Gott gebildet hat (παραδειγμα). In Beziehung auf die menschliche Vernunft das erste, oder wenn man lieber will, das lezte Denkbare [19]).

XV. Ihre Realität beruhet darauf, daß das Vernunftvermögen ein von dem empirischen Verstand verschiedenes Vermögen ist, und daher durch beide verschiedene Gegenstände vorgestellt werden, durch den lezten, Dinge, wie sie erscheinen, durch den ersten, Dinge, wie sie an sich sind [20]).

XVI. Die Dinge an sich sind nicht für sich bestehende Dinge, Subsistanzen, sondern die durch die göttlichen Vernunftbegriffe vorgestellten Dinge. (Die Beweise von der lezten Behauptung werden unten in der Theologie vorkommen.) Wenn nun wirkliche Dinge, Subsistanzen, nach ihnen gebildet werden, so wird ihnen erst objektive Realität (υσια) oder ein Objekt gegeben, an welchem die Idee, also außer sich vorkommt [21]). Dieses geschiehet entweder so, daß mit der Form ein äußerer Stoff verbunden wird, oder nicht [22]). Im ersten Falle ent-

19) Alcinoi Isagoge C. IX. στι δε και ἡ ιδεα, ὡς μεν προς θεον νοησις αυτου· ὡς δε προς ἡμας, νοητον πρωτον· ὡς δε προς την ὑλην μετρον· ὡς δε προς τον αισθητον κοσμον, παραδειγμα· ὡς δε προς αὐτην ὑφεστωζομενη, υσια.

20) Timaeus S. 327. ει μεν νυς και δοξα αληθης εστον δυο φυσιν, πανταπασιν ειναι καθ' αὐτα ταυτα, ανειδητα ὑφ' ἡμων, ειδη νοουμενα μονον.

21) Philebus S. 216. μετα δε τουτ', εν τοις γιγνομενοις αυ και απειροις εἰτε διεσπασμενην και πολλα γεγενοιαν ἰδοτεον, επ' ὀλην αυτην αὐτης χωρις.

22) Es ist damit, wie mit der menschlichen Erkenntniß. An sich giebt es nur eine Idee von dem was gut, sittlich, gerecht u. s. w. ist. Aber durch die Verbindung dieser Ideen unter einander und mit Handlungen und Körpern ist es erst möglich, sich mehrere Gegenstände derselben vorzustellen.

de

entstehen körperliche Substanzen, im andern unkörperliche. Diese unkörperlichen, denkbaren Substanzen sind nur dadurch von den Dingen an sich unterschieden, daß sie erstlich objektive Realität, Subsistenz, außer der Vorstellung erhalten haben. Hieraus kann man sich erklären, warum Plato, wo er von der Bildung der Seelen handelt, das sinnliche und verständige Vorstellungsvermögen, welche beide die Idee der Seele ausmachen, mit der Existenz (ουσια) vereinigen läßt [23]). Zweitens, daß sie, die Gottheit ausgenommen, nicht frei von Veränderungen sind. Die Dinge an sich müssen ohne alle Veränderung gedacht werden. Als Objekte des göttlichen Verstandes sind sie weder Substanzen noch Accidenzen, sondern die Formen von beiden. Sie stehen, obgleich in einer und derselben Vernunft verbunden, dennoch in keiner Wechselwirkung. Alles dieses findet bei den denkbaren Substanzen nicht statt. Als Substanzen, die nur denkbar sind, sind sie auch unveränderlich; aber man unterscheidet in ihnen Bestimmungen, Accidenzen, welche wechseln [24]). Drittens, Einer Gattung von Dingen liegt nur ein Ding an sich zum Grunde. Alle denkbare Substanzen machen als solche nur eine Gattung aus, aber sie begreift eine große Anzahl derselben in sich.

Ungeachtet dieser Verschiedenheiten werden die denkbaren Substanzen doch für Dinge an sich geachtet, und dieses

de republica V. S. 58. αυτο μεν εν εκαστον ειναι· τη δε των πραξεων και σωματων και αλληλων κοινωνιᾳ πανταχοῦ φανταζομενα, πολλα φαινεσθαι εκαστον.

23) Timaeus S. 312.

24) de Republica IX. S. 267. το τω και ὁμοιω εχομενον και αθανατω, και αληθειας, και αυτο τουτον ον και εν τουτῳ γιγνομενον. Confer. Sophista S. 264. 265.

Digitized by Google

dieses deswegen, weil sie als Substanzen nur durch die Vernunft vorgestellt werden können, und sie dieses mit den Ideen gemein haben. Es giebt nur eine Gattung von denkbaren Substanzen, nämlich vorstellende Wesen, Seelen. Nun können wir aber uns keinen andern Begriff von derselben machen, als daß sie dasjenige sey, wodurch wir vorstellen, denken, erkennen, u. s. w. also als eine Kraft, von welcher wir die Wirkungen unterscheiden, wenn sie sich gleich auf sie als ihren Grund beziehen. Wir denken uns das Ich als den Grund von alle dem, was im Gemüthe vorgehet[25]). Es ist also keine unmittelbare Vorstellung, wodurch wir die Seele anschaueten, sondern nur eine mittelbare, durch Schlüsse von den Wirkungen auf ihren Grund. Bei allem Wechsel der Vorstellungen, Begierden, Willensbestimmungen, denken wir uns doch immer ein und dasselbe Subjekt, in welchem das alles vorgehet, ohne daß dadurch ihr Wesen verändert wird. Wird also von diesem Subjekt die Summe von Accidenzen, Veränderungen, Wirkungen abgesondert, so bleibt nichts übrig als der Begriff von einem vorstellenden, denkenden, wollenden Wesen, welcher als Gattungsbegriff zugleich auch das Ding an sich selbst, Seele ist. Die Seele, insofern sie also gedacht wird, ist nichts anders als die Idee von einem vorstellenden Wesen verbunden mit der Existenz (Subsistenz), welches der Idee fehlet.

Es läßt sich also daraus erklären, wie und warum den denkbaren Substanzen alle die Prädicate beigelegt werden, welche den Dingen an sich zukommen, z. B. daß die Seele als ein unvergängliches, unzerstöhrbares, untheilbares Wesen gedacht wird. Auch wird es daraus begreiflich, warum die Seele etwas Göttliches genannt

25) Alcibiades I. S. 65. de legibus X. S. 81. 90.

Digitized by Google

nannt wird, weil sie nämlich eine realisirte Idee der Gottheit ist.

Der Inbegriff aller denkbaren Wesen heißt bei dem Plato νοητος τοπος; welcher Ausdruck nichts anders bedeutet, als der einer Verstandeswelt[26]).

## Zweiter Abschnitt.

### Prädicate der Erscheinungen.

Schon vor dem Plato hatte man angefangen, den Unterschied zwischen einem gedachten und einem angeschauten Gegenstand zu bemerken, aber ohne die Merkmale von beiden zu entwickeln. Plato ging nun auf diesem Wege weiter, und sezte beide Begriffe deutlicher auseinander.

Erscheinen (φαινεσθαι) ist überhaupt so viel als empfunden werden; es entspricht ihm also das empfinden, anschauen (αισθανεσθαι)[1]). Erscheinung (φαινομενον) ist also ein Gegenstand, der durch Sinnlichkeit vorgestellt wird. Ihm ist der Gegenstand, insofern er gedacht wird, (νοητον) entgegengesezt. Das Sinnliche (αισθητον), Anschauliche (ὁρατον) und Erscheinung ist also einerlei[2]). Da in der Platonischen Philosophie das Denkvermögen für das eigentliche Erkenntnißvermögen gehalten wird, so folgt daraus, daß durch die Sinnlichkeit nichts vorgestellt wird, was an und für sich bestehet,

26) de republica VI. S. 118. VII. S. 132. 142.

1) Sophista S. 69. το δε γε φαινεται, αισθανεσθαι εστι.

2) de Republica X. S. 298. 286. de Republica VI. S. 121. 119. Timaeus S. 302. 348. αισθητον, γενητον, περιφερομενον.

Digitized by Google

stehet, was ein objektives Wesen hat. Das Veränderliche, Individuelle ist nur der Gegenstand der Sinnlichkeit; es wird dadurch nicht einmal ein Objekt erkannt, viel weniger das Ding an sich. So nehmen wir an einem Körper seine Gestalt, Größe, Farbe wahr; dieses sind aber nur einzelne Vorstellungen, durch welche allein noch kein Objekt vorgestellt wird. Der Verstand verbindet den Stoff, welchen die Sinnlichkeit liefert; dadurch wird erst die Vorstellung eines Objekts erzeugt. Außer der Verbindung des Mannichfaltigen durch den Verstand, muß noch die Beziehung auf ein Objekt hinzu kommen, an welchem das Veränderliche wahrgenommen wird. Diese Beziehung ist kein Anschauen, sondern ein Denken. Das Objekt, welches dadurch vorgestellt wird, ist aber nicht das Ding an sich, welches nur gedacht werden kann. Denn die Prädicate, wodurch es vorgestellt wird, sind durch die Sinnlichkeit gegeben, und daher veränderlich, da hingegen das Ding an sich der Inbegriff von unveränderlichen, wesentlichen Prädicaten ist [3]).

Der durch Sinnlichkeit und Verstand vorgestellte Gegenstand ist die Erscheinung. Im engern Sinne ist Erscheinung nur die durch Sinnlichkeit wahrgenommene Veränderung an einem Objekt. Der Beweis davon liegt darin, daß das Ding an sich der Erscheinung entgegengesetzt ist. Jenes ist der durch den Gattungsbegriff vorgestellte Gegenstand, und daher giebt es von jeder Gattung nur ein Ding an sich. Nun giebt es aber mehrere Individua, die unter eine Gattung gehören (πολλα im Gegensatz des ἑν), die also außer den Gattungsmerkmalen noch andere haben, wodurch sie sich unter einander unterscheiden. Plato stellte sich

3) Man sehe S. 210 ff. des 2ten Bandes. Hieher gehört noch die Stelle Timaeus S. 342. 349. Symposium S. 240. 241.

sich die Möglichkeit, daß alle Individuen einer Gattung einerlei Gattungsmerkmale haben, so vor, daß die Individuen von der Gottheit nach dem Muster der Dinge an sich wirklich gemacht worden, wodurch alle unter einer Gattung enthaltenen Dinge gemeinsame Merkmale bekommen haben. In dieser Rücksicht sind alle concrete Dinge Nachbildungen, Kopien der Dinge an sich (ὁμοιωματα, εικονες, ειδωλα [4]). Die denkbaren Substanzen kommen ihnen am nächsten, weil mit der Idee eines vorstellenden Wesens kein fremder Stoff verbunden ist. Die körperlichen Substanzen hingegen sind durch die Vereinigung eines äußern, materiellen Stoffes mit den Ideen entstanden. Dasjenige, was alle Individuen einer Gattung gemein haben, wird durch Verstand und Vernunft erkannt; die besondern, individuellen Merkmale lehrt die Wahrnehmung. Durch die Sinnlichkeit lernt man also nicht diejenigen Merkmale kennen, welche dem Gattungsbegriff, dem Ding an sich entsprechen, sondern vielmehr diejenigen, wodurch die konkreten Dinge von dem Dinge unterschieden, oder nicht dasselbe sind. Auch sogar der äußere Stoff, an welchem die Ideen nachgebildet sind, ist von dem Ding an sich unterschieden. Da nun das Ding an sich demjenigen entgegengesezt ist, was erscheint, so müssen sowohl die Veränderungen, die durch Sinnlichkeit unmittelbar wahrgenommen werden, als das Substrat, auf welches diese bezogen werden, Erscheinungen sein.

Erscheinung ist der durch die Sinnlichkeit vorgestellte Gegenstand. Die Prädicate desselben werden aus der Wahrnehmung genommen. Da wir aber durch

4) Parmenides S. 84. τα μεν ειδη ταυτα αὐτης παραδειγματα ἑστανα τη φυσει· τα δε αλλα τυτοις εοικεναι, και ειναι ὁμοιωματα. Die Erscheinung ist nur ein Bild (ειδωλον), ein Schatten (σκια) von dem Ding an sich. de republ. VII. S. 163.

Digitized by Google

durch die Sinnlichkeit nur das Besondere, Individuelle und Veränderliche wahrnehmen, so muß ein Objekt, welches durch die Sinnlichkeit vorgestellt wird, als veränderlich gedacht werden (γιγνομενον)[5]. Alles was ein Gegenstand der Wahrnehmung ist, wechselt beständig; z. B. Gestalt, Farbe, Größe, Wirkungen. Ein Mensch ist als Kind klein; er wird größer; es ist kein Theil seines Körpers, der sich nicht veränderte; auch sogar seine Vorstellungen, Begehrungen, Gefühle wechseln fast alle Augenblicke. Ungeachtet nun alles bei ihm in beständigem Wechsel ist, so stellen wir uns doch ihn als identisch und beharrlich vor[6]. Dieses kommt daher, daß der Verstand die veränderlichen Bestimmungen mit dem Gattungsbegriff, der unveränderlich ist und die Natur des Objekts ausmacht, verbindet. Indem dieses geschiehet, wird das Objekt durch Prädicate vorgestellt, welche ihm nicht zu allen Zeiten, in aller Rücksicht zukommen, sondern die bald anfangen, bald aufhören zu sein. Und daher würde man sich sehr täuschen, wenn man ein Objekt, so wie wir es wahrnehmen, für das Ding an sich halten wollte[7]. Ein solches veränderliches Objekt wird daher durch diese Prädicate, welche an ihm wechseln, sowohl positiv als negativ bestimmt: sie werden ihm sowohl beigelegt, als auch von ihm verneinet. Es ist das, was man von ihm aussaget, und ist es auch nicht (ον και μη ον). Denn Veränderung, Wechsel der Bestimmungen läßt sich nur auf diese Art denken, daß eine Bestimmung gesezt wird, wenn die andere aufhöret. Es ist also unmöglich, sol-



5) Timaeus S. 302. το γιγνομενον μεν, ον δε ουδεποτε. de republica VII. S. 153. Phaedo S. 179.

6) Symposium S. 240. 241.

7) Timaeus S. 343. ὅτω δη τουτων ουδεποτε των αυτων ἑκαστον φανταζομενον, ποιον αυτων, ὡς ον ὁτιουν τουτο και ου αλλο πεφυκεν διοχρηζομενος, ου πεφυκεν γε της αυτου, ου ὁτου.

che Bestimmungen in die objektive Einheit schlechthin aufzunehmen und zu sagen, es ist das, es gehört zu seinem Wesen. Das Urtheil würde falsch sein, wenn es nicht auf Zeitbedingung eingeschränkt wäre, so daß die Bestimmung dem Objekt nur dann und in sofern beigelegt wird, als sie in demselben angetroffen wird. Mit andern Worten: die Prädicate, unter welchen die Erscheinung vorgestellt wird, gehören nicht zu dem Wesen des Dinges, sondern sind nur zufällig; und insofern an einem Objekt zufällige Bestimmungen angetroffen werden, ist es Erscheinung. Plato nennt ein solches Objekt ποιον, zum Unterschiede des ον, το τι[8]. Unter dem lezten verstehet er den Inbegriff von nothwendigen und wesentlichen, unter dem ποιον den Inbegriff von zufälligen Prädicaten, welche die Sinnlichkeit liefert.

Die Erscheinungen, insofern sie veränderliche Dinge sind, sind in der Zeit, vermöge des Gesetzes der Veränderung. (2ter Band S. 305, 306.) Da sie der Uebergang von einem Zustande in den entgegengesezten ist, so können diese Bestimmungen nach dem Gesetz des Widerspruchs nur in der Zeit mit einem und demselben Objekt verbunden werden, so daß es in einer Zeit das ist, was es in einer andern nicht ist. Die Erscheinungen sind also in der Zeit, aber nicht beharrlich sondern veränderlich[9].

Jede Veränderung sezt aber etwas Beharrliches voraus (2ter Band S. 302, 305, 306.). Da nun ein Phänomenon, insofern es das ist, in beständigem Wechsel ist, so läßt sich für das erste die Beharr-

8) Epistola VII. S. 132. προς γαρ τουτοις τουτα ουχ ηττον επιχειρει το ποιον τι περι εκαστου δηλουν, η το ον εκαστον, δια το των λογων δεεσθαι. S. 133. δυοιν οντοιν, τε το οντος και τε ποιου τινος, η το ποιον τι, τοδε τι ζητουσης ειδεναι της ψυχης.

9) Timaeus S. 317. 318. Symposium S. 240. 241.

harrlichkeit deſſelben nicht anders denken, als eine ununterbrochene Reihe von Veränderungen. Um dieſe aber zu denken, iſt nothwendig, ein Objekt vorzuſtellen, an welchem dieſe Reihe abläuft, ſo daß es, obgleich immer anders, dennoch daſſelbe Objekt ſei[10]). Dieſe Identität der veränderlichen Objekte beruhet nun darauf, daß es außer den wechſelnden Beſtimmungen auch noch Prädicate hat, welche demſelben, ſo lange es exiſtirt, beſtändig zukommen[11]). Welches ſind aber dieſe Prädicate? Keine andern als die Gattungsmerkmale, der Antheil an der Idee oder Form. So iſt ein Körper, wenn ſich auch ſeine Figur und Geſtalt alle Augenblicke ändert, dennoch immer ein Körper, das heißt, eine durch Gränzen beſtimmte Materie. Er iſt nicht Körper überhaupt (in abſtracto), das heißt die Idee, (denn die wechſelt nicht), aber doch ein Körper in concreto[12]). Alſo wird die Erſcheinung zwar durch Prädicate, welche die Sinnlichkeit liefert, vorgeſtellt; aber durch lauter veränderliche Prädicate läßt ſich nur unter der Bedingung ein Objekt denken, wenn dieſes gewiſſe



10) Symposium S. 241. τυτῳ γαρ τῳ ϑνητῳ παν το ϑνητον σωζεται, ου τῃ παντακοσε τοϑ αυτο και ειναι, ωςπερ το ϑειον, αλλα τῳ το παλαιουμενον ἑτερον νεον ἐγκαταλειπειν, οἱον αυτο ην. S. 240 ἡ ϑνητη φυσις ζητει κατα το δυνατον ἀει τε ειναι και ἀϑανατος· δυναται δε ταυτῃ μονῃ τῃ γενεσει, ὁτι ἀει καταλειπει ἑτερον νεον αυτι τυ παλαιου.

11) de Legib X. S. 84. και μην και συγκρινομενα μεν αυξανεται, διακρινομενα δε ϕϑινει τοτε, ὁταν ἡ καϑεστηκυια ἑκαστου ἑξις διαμενῃ· μη μενουσης δε αυτης, δι' ἀμϕοτερα ἀπολλυται.

12) Timaeus S. 343. 344. ει ἡ δε συγκρινομενα ἑκαστα αυτων ϕαινεζεται, και παλιν ἐκειϑεν ἀπολλυται, μονον ἐκεινο αν προσαγορευειν τῳ τε τυτο και τῃ νυδε, προσχρωμενως ὀνοματι· τα δε ὁποιον αν τι, ϑερμον ἡ λευκον, ἡ και ὁτιουν των ἐναντιων, και παντ' ὀσα ἐκ τυτων, μηδεν ἐκεινο ἐκ τυτων καλειν.

bleibende, unveränderliche Bestimmungen hat, welche ihren Grund darin haben, daß alle wirkliche Objekte nach den Ideen gebildet sind. Daher sind die Ideen in dem Platonischen System die Ursache von der Unveränderlichkeit der Dinge[13]).

Da jede Erscheinung als ein Inbegriff von wesentlichen und zufälligen Prädicaten gedacht werden muß, und die Ideen als die Formen aller Dinge, die wesentlichen Prädicate derselben enthalten, so werden die Erscheinungen als geformt und gebildet nach den Ideen betrachtet. Dieses sezt aber einen Stoff voraus, mit welchem die Idee oder die Form vereiniget worden ist, einen Stoff, der die Idee nicht enthält, der also außer ihr ist[14]). Dieser Stoff ist die Materie, welche den Raum erfüllt, und daher mit dem Raum verwechselt wird. Da nun jede Veränderung ein Objekt voraussezt, an welchem sie wahrgenommen wird, so wird das, was erscheint, auf ein Objekt im Raume, (ein Ort, τοπος, χωρα, wie sich Plato ausdrückt) bezogen. Die Erscheinung ist also das im Raume beharrliche Wesen, eine körperliche Substanz[15]). Dieser Beweis, der sich auf den wahren Satz gründet, daß aller Veränderung etwas Beharrliches zum Grunde liegt, ist dem Plato nicht ganz geglückt. Denn dieses Gesetz des Verstandes gilt auch für die Wahrnehmungen des innern Sinnes. Alles was wir durch den innern Sinn erfahren, sind Accidenzen, welche auf ein gedachtes Objekt bezogen werden[16]). Gleichwohl schließt Plato daraus nicht auf

13) Aristoteles Metaphysic. I, 6.

14) Timaeus S. 345, 346.

15) Timaeus S. 349. εικονι μεν εφαπτεσθαι δ' αυτο τουτο εφ' ᾧ γεγονεν, ἑαυτης εστιν, ἑτερᾳ δε τινος αει φερεσθαι φαντασμα, διο δη ταυτα εν ἑτερῳ πεφυκεναι τινι γιγνεσθαι.

16) de legibus X. S. 81. 90. Timaeus S. 316.

Digitized by Google

auf die Körperlichkeit der Seele. Die Ursache davon scheint keine andere zu sein, als weil das Substrat der äußern Anschauungen als etwas anders gedacht wird, als das der innern, und weil jenes anschaulich, dieses nicht anschaulich ist. Die Anschauungen des äußern Sinnes beziehen sich auf ein anschauliches, die innern auf ein blos denkbares Objekt. Der Unterschied zwischen beiden wird also vorausgesezt.

Das Veränderliche, Zufällige bestimmt den Umfang und die Anwendung des Begriffs von Erscheinung. Erscheinung ist jedes Ding, das sich verändert, das entstehet und vergehet. So ist die Welt, insofern sie als entstanden gedacht wird, und insofern wir sie anschauen, Erscheinung [17]). Ist es aber die Seele aus eben dem Grunde nicht auch? Als denkbare Substanz nicht. Was aber die in dem Bewußtsein vorgehenden Veränderungen betrift, so scheint Plato nur diejenigen als Erscheinungen angesehen zu haben, welche aus der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper entspringen. Die Seele wirkt auf den Körper, und dieser auf jene zurück. Die Veränderungen, deren wir dadurch bewußt werden, gehören nicht ganz der Seele an; es ist also nicht möglich, daraus zu erkennen, wie die Seele an sich selbst ist, aber wohl wie sie in Verbindung mit dem Körper wirket und dadurch selbst Bestimmungen erleidet. Der eigentliche Charakter der Seele bestehet in der Selbstthätigkeit und Vorstellkraft; in Rücksicht auf diese Eigenschaften ist sie ein Ding an sich [18]). Es giebt also



17) Philebus S. 305, 306.

18) de Republica X. S. 316. 317. οἶσθ' ὅτι τὴν ἀληθείας, ἃ λαμβάνομεν δεῖ αὐτὸ θεᾶσθαι ὑπὸ τε τῆς σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα — ἀλλὰ δὲ ἐκείσε βλέπειν εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἷον ὀφίεται ὁμιλίων, ὡς ξυγγενὴς ἐκεῖ τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τοιούτῳ πεφυκὼς ἐκεῖσε ἐλθεῖν. Conferatur Alcibiades 1. S. 65.

zwar Erscheinungen des innern Sinnes; aber das sind nur Accidenzen, welche das Wesen der Seele an sich selbst nicht angehen; doch ist deswegen die Seele als Substanz nicht Erscheinung. Hingegen bei den Gegenständen des äußern Sinnes unterscheiden wir zwar auch Accidenzen von dem Objekte; allein dieses läßt sich als Individuum nicht anders als durch die Accidenzen, d. h. als Erscheinung vorstellen.

Den Erscheinungen muß man die Existenz beylegen. Die Ueberzeugung davon gründet sich auf den erweisbaren Unterschied zwischen dem sinnlichen Vorstellungsvermögen und der Vernunft. Es läßt sich nicht läugnen, daß wir sowohl empirische, als auch reine Begriffe haben. Da sich nun beide auf Gegenstände beziehen, so giebt es auch zweierlei Gegenstände der Sinnlichkeit und der Vernunft[19]). Zweitens die Realität des Begriffs, Erscheinung und die Anwendung desselben gründet sich auf die Wirklichkeit der Veränderung (κινησις). Nun sind wir von derselben durch unser eignes Bewußtsein überzeugt, indem jede Vorstellung, auch sogar das Denken eines Objekts, eine Veränderung ist. Wir würden also die Veränderungen außer uns ohne Grund bezweifeln[20]). Die Erscheinungen sind also kein Schein, sondern etwas Reales.

Der Inbegriff von allen Erscheinungen ist die Sinnenwelt, welche Plato unter dem Nahmen αισθητος, σωματοειδης, ὁρατος τοπος, τα αισθητα, τα ενδενδε vorstellig macht, und der Verstandeswelt, dem Inbegriff von Dingen an sich entgegen stellt[21]).

Drit-

19) Timaeus S. 347, 348.

20) Sophista S 265. και το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ὡς ὀντα.

21) de Republica VII. S. 160, 164–156.

Digitized by Google

# Dritter Abschnitt.

## Somatologie.

Das Geschäft der Philosophie in der Somatologie ist, den Begriff eines Körpers zu entwickeln, und die Prädicate zu bestimmen, welche einem Körper als Körper zukommen.

Ein Körper wird als etwas aus Erde, Wasser, Luft und Feuer Zusammengesetztes betrachtet[1]). Wenn man hierbei stehen bleibt, und den Begriff nicht weiter entwickelt, so sind Feuer, Luft, Wasser und Erde die lezten Bestandtheile oder Elemente. Allein eine tiefer eindringende Entwickelung des Begriffs eines Körpers lehrt, daß dieses keinesweges die lezten Bestandtheile sind. Denn sie sind schon etwas Zusammengesetztes und also Körper[2]).

Das allgemeine Merkmal eines Körpers ist die Ausdehnung nach drei Dimensionen (βαθος) und die Solidität (στερεον)[3]). Die Solidität ist der Stoff; wenn dieser auf gewisse Weise begränzt wird, so bekommt der Stoff, das Mannichfaltige eine bestimmte



1) Philebus S. 245. 246. παντα γαρ ἡμεις ταυτα τα νυν δη λεχθεντα (πυρ, ὑδωρ, πνευμα, γην) ας' ων εις ἑν συγκειμενα ὁλοντες επωνομασαμεν σωμα;

2) Timaeus S. 340. S. 351. πυρ και γη και ὑδωρ και αηρ ὁτι σωματα εστι, δηλον που και παντι.

3) de Republ. VII. S 154, 155. μετα στιτιδων, εν περιφορα ον ηδη τεταρτον λαβοντος, πριν αυτο καθ' ἑαυτο λαβειν. ογδοας δε ἑχει ἑξης μετα δευτεραν αυξην τριτην λαμβανειν. εστι δε πω τουτο περι την των τριβων αυξην, και το βαθους μετεχειν. Timaeus S. 351.

Figur [4]). Die Figur ist die Gränze der Ausdehnung; die Figur und die Ausdehnung, oder mit andern Worten, ein begränztes Ausgedehnte ist ein Körper. Da Plato überzeugt war, daß die mathematischen Begriffe nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, sondern daß sie die Seele aus ihrem eignen Vermögen, dem Verstand, (διανοια) erhalte, so konnte er auch mehr, als andern Philosophen vor ihm möglich gewesen war, in dem Begriff eines Körpers unterscheiden, was gegeben, und was darin hervorgebracht ist, oder mit andern Worten den Stoff und die Form. Er war dadurch in den Stand gesezt, die Mathematik mit der Idee einer bis dahin wenig gekannten Wissenschaft, der Stereometrie zu erweitern. (1ster Band S. 254). Der Körper, wie ihn die Mathematik betrachtet, ist die Gränze der Ausdehnung der Solidität nach allen drei Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe. Dieser Körper ist die Form des physischen Körpers, wie wir ihn in der Erfahrung wahrnehmen. Denn jeder physische Körper muß Länge, Breite, Dicke haben, wodurch die Gränzen seiner Ausdehnung oder seine Gestalt bestimmt wird. Weil dieser Begriff die Form des physischen Körpers enthält, so betrachtet ihn Plato als die Idee eines Körpers [5]). Wenn wir uns nun einen physischen Körper denken wollen, so muß zu dem mathematischen noch etwas hinzu kommen; und das ist der Stoff, der den Raum ausfüllt, und wovon die Dichtigkeit herrührt (στερεον) [6]). Daß

4) Meno S. 339. κατα γαρ, παντος σχηματος τυτο λεγω, εις ὁ το στερεον περαινει, τυτ' ειναι σχημα· ὁπερ αν ευθειαις ειποιμι στερεου περας σχημα ειναι.

5) Timaeus S. 351. το δε τυ σωματος ειδος πας και βαθος εχει· το δε βαθος αν πασα αναγκη την επιπεδον περιειληφεναι φυσιν.

6) de Republ. VII. S. 154. Timaeus S. 357. το μεν της πυραμιδος στερεον γεγονος ειδος, πυρος σχημαν και σωμα.

Digitized by Google

Daß dieses der Ideengang des Plato war, erhält sowohl durch die Art und Weise, wie er die Materie bilden läßt, als auch durch das, was wir in der Folge von dem Stoff und der Form sagen werden, seine vollkommene Bestätigung. Was das erste anlangt, so bemerken wir nur soviel, daß die Materie, die ohne Form war, durch Mittheilung derselben zu Körpern gebildet wird, und daß die Form nichts anders ist, als der Begriff von Begränzung der Ausdehnung oder von den Raumverhältnissen.

Materie und Form sind die beiden Bestandtheile oder Principe der Körper, nicht die vier sogenannten Elemente; denn diese lassen sich nicht ohne Form und Materie denken, sind also schon Körper [7]). Sie können daher nicht sowohl Elemente, als die Grundkörper heißen, inwiefern aus ihnen alle andere Körper zusammengesezt sind. Wir müssen nun beide Bestandtheile näher untersuchen.

Wenn der Stoff von aller Form abgesondert wird — und das müssen wir, wenn wir uns die Bestandtheile aller Körper richtig vorstellen wollen; denn sonst würden wir uns noch immer Körper, aber nicht ihre Elemente denken: — so bleibt nichts übrig, als ein bestimmbares Mannichfaltiges, welches den Raum erfüllt. Mit diesen Prädicaten dachte sich Plato wirklich die Materie *).

Er

7) Timaeus S. 340. νυν γαρ ουδεις τον γενεσιν αυτων μεμηνυκεν, αλλ' ως ειδοσι [ειδοντες] πυρ ὁτι ποτε εστι, και εκαστον αυτων, λεγομεν αρχας, αυτα τιθεμενοι τοιχεια τε παντων· προσηκειν αυτοις ου' ως γε συλλαβης εισαει μονον εικοτως ὑπο τε και βραχυ φρονουντος αποδικαζεσθαι.

*) Ich bemerke hier noch, daß obgleich das Wort ὑλη für Materie in dem Plato nicht gefunden wird (S. 1sten B. S. 105), es doch einmal nach in seiner eigentlichen Bedeutung, wiewohl in einem solchen Gebrauche vorkommt, woraus sich der spätere uneigentliche für Materie ableiten läßt.

Digitized by Google

Er denkt sich die Materie

I) als etwas unbestimmt Unendliches (απειρον). Plato verstehet unter diesem Ausdruck überhaupt ein Mannichfaltiges des äußern und innern Sinnes, ein Mannichfaltiges, das den Raum und die Zeit erfüllt, das den Stoff der Anschauung und der Empfindung ausmacht. Als Beispiele des lezten wird Wärme und Kälte, jede Handlung oder Veränderung angeführet. Daß er aber auch den Stoff des äußern Sinnes mit dazu rechnet, erhellet daraus, daß er das, was ins Unendliche größer und kleiner seyn kann, als ein απειρον aufführet[8]). Es folgt aus dem, was er von der Form der Körper gesagt, welcher als Gränze der Ausdehnung etwas gegeben werden muß, um den Raum zu erfüllen, wenn ein Körper entstehen soll. Was man an diesen Beweisen noch etwa vermissen sollte, das ersetzen die ausdrücklichen Zeugnisse des Stagiriten[9]).

II) Da

läßt. Timaeus S. 385. heißt es: ὁτ' ουν δη τα νυν ειδη φαινοιτο ἡμιν ὁλη παρακειται τα των αιτιων γενη δευλαζομενα, εξ ὡν τον πεπλασμενον λογον δει ξυνιστασθαι, παλιν επ' αρχην ανελθωμεν δια βραχεων. Man kann daher den Plato nicht ohne Grund für den Urheber des in der Folge so gewöhnlichen Sprachgebrauchs halten, und daher an der Unächtheit des Werkchens von der Weltseele um so weniger zweifeln.

8) Philebus S. 233 — 239. S. 235. ἀει δε φημεν, ειτε το ψυχροτερῳ και τῳ θερμοτερῳ το μαλλον τε και ἡττον ενι — ατε τουνυν ὁ λογος ἡμιν σημαινει τουτο μη τελος εχειν· ατελη δ' ουτε ὁντα, φανταζεσθαι απειρα γιγνεσθον. S. 237. προσθες δη ξηροτερον και ὑγροτερον αυτοις, και πλειον και ελαττον, και θαττον και βραδυτερον, και μειζον και σμικροτερον και ὁσοις αν τῳ προσθον της το μαλλον δε και ἡττον δεχομενης ενιδυσεις εις ἑν φυσιν.

9) Aristoteles Physic. I, 4. ὡσπερ το μεγα φησι γ' ὁ Πλατων και το μικρον, πλην ὁτι ὁ μεν ταυτα πασι θλην τε ἡ ἑν το ειδος.

II) Da dieser Stoff als bloßer Stoff ohne Form ist, wodurch er begränzt und bestimmt wird, so muß er als eine bloße Vielheit, Mannichfaltigkeit gedacht werden, von welcher kein Theil der größte, kein Theil der kleinste ist, welche also ins Unendliche vermehrt und verringert werden kann, ohne an eine Gränze zu kommen[10]). Denn wenn wir uns von diesem Stoffe das kleinste in Gedanken vorstellen, so muß es doch noch eine Vielheit (πληθος) sein, weil es keine Form hat, wodurch es als ein verbundenes Ganze würde vorgestellt werden[11]). Diesen Stoff, dieses Mannichfaltige nennt Plato überhaupt Vielheit (τα πολλα); das Größere und Kleinere (μειζον, σμικροτερον), das heißt so viel, als dasjenige, welches abgesondert von der Form, weder als ausgedehnte Größe, noch als Grad kann vorgestellt werden[12]). Aristoteles scheint hier den Plato nicht recht verstanden zu haben, wenn er behauptet, Plato habe zwei unendliche Stoffe, das Gro-

εἰδος. Metaphysic. I, 6. In den Schriften des Plato heißt es allezeit μειζον, μικροτερον, welches auch dem Gedanken, den der Philosoph ausdrücken wollte, angemessener ist.

10) Philebus S. 233. seq. Daß dieses die Bedeutung des Wortes απειρον ist, erhellet aus der Anwendung desselben auf die Zeit. de legibus III. S. 105.

11) Parmenides S. 142. ουκουν πληθη οντα, εν οις το εν ουκ ενι; πληθη μεντοι. τι μην; ει αθελοιμεν τη διανοια των ουτων αφελειν, ως ολιγιστον, ουκ αναγκη και το αφαιρεθεν εκεινο, ειτε τι ενος μη μετεχοι, πληθος ειναι και ουχ εν· αναγκη ουκουν ουτως ει σκεπτοιντ αυτην καθ' αυτην την ετεραν φυσιν του ειδους, ισον αν αυτης ειη δεσμων, απειρον εσται πληθει.

12) Philebus S. 219. αι μεν παλαιον ταυτην φυσιν παρεδεσαν, ως εξ ενος μεν και πολλων οντων, των αει λεγομενων ειναι, πεφας δε και απειριαν εν εαυτοις ξυμφυτον εχοντων.

Große und das Kleine angenommen[13]). Denn wenn gleich Plato sich nicht sehr deutlich ausgedrückt hat, und wahrscheinlich nicht konnte, weil der Begriff von dem Unendlichen zwar schon längst in Gebrauch, aber vielleicht noch nicht entwickelt war, so ist doch soviel klar und außer allem Zweifel, daß er nicht zwei unendliche Materien, sondern nur eine behauptete, deren einzige Eigenschaft die Unendlichkeit, Gränzenlosigkeit war, vermöge deren man sich keinen Theil so groß oder so klein vorstellen kann, über welchen nicht noch etwas größer oder kleiner ist. Dieses wollte er mit den Worten μεγα, μικρον oder richtiger μειζον, μικροτερον ausdrücken, welche freilich nicht allzu gut gewählt sind, weil groß, klein schon Quantität voraussezt, welche doch von der Materie ausgeschlossen sein soll. Denn

III) Die Materie, in so fern sie als bloße Materie gedacht werden soll, muß von allen Qualitäten abgesondert gedacht werden. Qualitäten sind Bestimmungen der Materie, wodurch sie nicht als bloße Materie vorgestellt wird. Dahin gehört Quantität (ποσον), Gleichheit (ισον), Maaß (μετρον), Gränze (περας), Verhältnisse (ὁτι περ αριθμος προς αριθμον ἡ μετρον προς μετρον)[14]). Da Plato einmal zwischen der Form und Materie der Körper unterschieden hatte, so war es consequent gedacht, daß er die Materie aller Form beraubte. Auch läßt sie sich desto besser und zweckmäßiger bilden, je weniger sie eine ursprüngliche eigenthüm-

13) Aristoteles Physicor. III, 6. ετι και Πλατων δια τουτο απειρα δυο ποιησεν, ὁτι και επι την αυξην δοκει ὑπερβαλλειν και εις απειρον ιεναι, και επι την καθαιρεσιν.

14) Philebus S. 237.

genthümliche Form hat[15]). Widerspricht sich aber Plato nicht selbst, wenn er behauptet, daß die Materie vor ihrer Bildung nicht allein in Bewegung war, sondern auch Spuren oder Keime von Elementen, also von wirklichen Körpern enthielt?[16]) Diese Schwierigkeit läßt sich leicht heben. Die Elemente sind Körper, die also schon aus Materie und Form bestehen. Die Behauptung, daß die Materie formlos sei, schließt nicht nothwendig alle Verschiedenheit derselben aus. Es läßt sich also gar wohl denken, daß die rohe ungebildete Masse verschiedenartige Stoffe, also auch den Stoff von dem Feuer, Wasser, Erde, Luft enthalte, obgleich ihnen allen ihre wesentliche Form noch fehlte. Das sind wahrscheinlich die Spuren (ἴχνη) der Elemente. Die Verschiedenartigkeit der rohen Materie stimmt auch mit seinen übrigen Lehrsätzen von der Materie überein. Denn wenn man diese nicht annimmt, so hat die Bewegung, welche er derselben vor der Bildung beileget, keinen Grund.

IIII) Die Materie bestehet aus verschiedenen Stoffen, woraus die vier Elemente gebildet worden. Diese Stoffe sind in beständiger Bewegung. Die verwandten Stoffe ziehen einander an, die nicht verwandten stoßen einander zurück. Es entstehet daraus eine Art von Bewegung, wie diejenige ist, wenn

15) Timaeus S. 345. 346.

16) Timaeus S. 351. ὅτε δ' ἐπεχειρειτο κοσμεισθαι το παν, πυρ ὑδωρ και γην, και αερα και ὑδωρ, ἴχνη μεν ἐχοντα αυτων ἀττα, πανταπασι μην διακειμενα, ὡσπερ εικος ἐχειν ἅπαν, ὁταν ἀπῃ τινος θεος, ὡτω δε τοτε πεφυκοτα ταυτα, πρωτον διεσχηματισατο εἰδεσι και ἀριθμοις. Verglichen S. 336. τοτε γαρ ὑτε ταυτον, ὁσον μη τυχῃ, τι μετειχεν, ὑτε το παραπαν ονομασαι των νυν ονομαζομενων ἀξιολογον ᾗ ὑδεν· οἱονπερ γαι ὑδωρ και τι των ἀλλων.

wenn das Getraide gewurfelt wird, so daß das Leichte einen andern Ort einnimmt, als das Schwere [17]).

V) Die Bewegung der Materie ist ohne Gesetz regellos, unzweckmäßig, unharmonisch. Denn Zweckmäßigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit ist nur Wirkung der Vernunft. Es läßt sich also nicht anders denken, als daß die Materie, so wie sie vor ihrer Bildung war, nicht allein aus ungebildeter Masse, sondern auch aus regellos wirkenden Kräften bestand [18]).

VI) Die rohe Materie erfüllte den Raum [19]). Es läßt sich leicht begreifen, warum Plato diesen Satz ohne Beweis hinstellet. Denn der Raum ist die Form des äußern Sinnes, und was als Stoff der äußern Anschauungen vorgestellt wird, kann nur in dem Raume vorgestellt werden. Auch läßt sich Bewegung nur im Raume denken. Die Zeit ließ Plato entstehen, eigentlich nur die endliche Zeit, ein Bild der unendlichen. Von dem Raume lesen wir nicht, daß er entstanden sei, und er kann es nicht sein. Denn es muß etwas seyn, worin die Materie sich befinden kann.

VII) Es wird nach dem, was wir gesagt haben, nicht schwer sein, den Gang zu verfolgen, auf welchem der Philosoph auf diese Behauptungen kam.

17) Timaeus S. 350. 386.

18) Timaeus S. 305. 350. τοτε ὑπο τε τετταρων γενων συσταντα ὑπο της δεξαμενης, κινουμενης αυτης, οιον οργανου σεισμον παρεχοντος, τα μεν ανομοιοτητα πλειστην αυτα ὑφ αυτων ἐχειν, τα δ ὁμοιοτατα παλιν εις ταυτο ξυνιεναι. διο δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ισχειν, πριν και το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι. και το μεν δη προ τουτου παντα ταυτα ισχειν αλογως και ἀμετρως. Politicus S. 37. 38.

19) Timaeus S. 350.

Digitized by Google

kam. Er unterschied, wie es auch sein muß, zwischen Form und Stoff der äußern Gegenstände. Da dieses die lezten Bestandtheile seyn sollten, so mußte er von dem Stoff erstlich alles absondern, was als Bestimmung desselben anzusehen ist, zweitens was als Stoff dieses oder jenes Körpers gedacht wird[80]). So entstand der Begriff der Materie als eines bloßen bestimmbaren Mannichfaltigen, woraus alle Körper, oder die ganze materielle Welt ihrem Stoffe nach bestehet. Plato machte aber Stoff und Form, welches nur Bedingungen unsers Vorstellens sind, zu Bedingungen der Dinge, und das durch eine natürliche Täuschung, da sie mit der Vorstellung auf die Objekte bezogen, und daher für Bestandtheile nicht nur der Vorstellungen, sondern selbst der Objekte angesehen werden. Plato fand also in den Objekten Stoff und Form, welche auch an den Vorstellungen schon vorkamen. Also müssen sie, schloß er, durch die Objekte dem Gemüthe gegeben werden. Da er aber bemerkte, daß Stoff und Form verschiedenartig sind, indem der Stoff Vielheit, die Form Einheit ist; und die lezte a priori in dem Gemüthe ist, der Stoff hingegen von außen gegeben wird, so stellte er sich die Bestandtheile der Körper, Stoff und Form, nicht nur als verschieden, sondern auch als getrennt vor, welche erst durch die Wirkung einer Intelligenz in Vereinigung gebracht worden. Weder Stoff noch Form konnten als entstanden betrachtet werden, aber die Verbindung war etwas Geschehenes. Also

80) Timaeus S. 346. διο την τε γεγονοτος ϐρετε και παντος ανϑητα μητερα και ὑποδοχην μητε γην, μητε αερα, μητε πυρ, μητε ὑδωρ λεγωμεν, μητε ὁσα εκ τουτων, μητε εξ ὡν τουτα γεγονεν.

so sind Stoff und Form ewig, jener, der Stoff, außer der Vorstellungskraft der Gottheit, diese, die Form, als nothwendige Vorstellung in der Gottheit [21 a]).

VIII) Die Materie ist nicht allein ohne Anfang, sondern auch ohne Ende; sie kann nicht zernichtet werden [21 b]).

Aus dieser Darstellung läßt es sich leicht erklären, wie die rohe, ungeformte Materie unkörperlich und doch körperartig genennt werden könne. Das erste nämlich, weil ein Körper nicht Materie, nicht Form allein, sondern beides in Vereinigung ist. In dieser Rücksicht kann auch die Materie (in abstracto) nicht angeschauet, sondern nur gedacht werden. Körperartig ist aber dennoch die Materie, weil sie den Stoff im Raume enthält, woraus Körper gebildet werden. Eben so ist sie ohne alle Qualitäten (ἄποιον); denn eine Qualität kann nicht als bloßer Stoff, sondern muß mit der Form als ein bestimmter Stoff vorgestellt werden. Die Wärme z. B. die wir empfinden, hat allezeit einen bestimmten Grad. Hingegen begreift die Materie den Stoff von allen Qualitäten in sich [22]). Hierdurch lassen sich alle Stellen vereinigen, die in geradem Widerspruche zu stehen scheinen, wenn man bei den bloßen Worten stehen bleibt. Es wäre eine undankbare, aber auch vergebliche Mühe, die verschiedenen Erklärungen, die in ältern und neuern Zeiten

21 a) Timaeus S. 349, 350, 305.

21 b) Timaeus S. 349. το της χωρας γενος και φθοραν προσδεχομενον.

22) Timaeus S. 346. ἀοράτον εἶδος τι καὶ ἀμορφον παντοδαπες. S. 349. αὐτο δ' μετ' ἀναισθησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον. Pseudo-Plutarchus de decretis Philosoph. I, c. 9. Ἀριστοτελης και Πλατων την ὑλην σωματοειδη και ἀμορφον, ἀνειδεον, ἀσχηματιστον, ἀποιον μεν, ὁσον ἐπι τῃ ἰδια φυσει, δεχομενην δε των εἰδων, οἱον τιθηνην και ἐκμαγειον και μητερα γενεσθαι.

Digitized by Google

Zeiten versucht worden sind, oder die Bemühungen anderer Gelehrten anzuführen, wenn sie jene widerlegen, vergleichen oder den Plato gegen die Beschuldigung eines Widerspruchs zu vertheidigen suchten[23]). Es ist nur

 eine

23) Man sehe Brucker Histor. Critic. T. I. p. 632. Plessing Versuche zur Aufklärung. 1ster Band S. 33. seq. behauptet, daß Plato sich nicht blos in den Ausdrücken widersprochen habe, indem er die Materie bald für körperlich, bald für unkörperlich gehalten habe. Und doch beweißt er hernach, daß die Unkörperlichkeit der Materie Platos eigentliche Behauptung gewesen sei. Die Körperlichkeit der Materie gründet sich auf eine mißverstandene Hauptstelle im Philebus, wo Plato unter das απειρον das διεμοτερον, φυχροτερον u. s. w. rechnet. Er übersah die besondere Bedeutung der Komparativen, auf welche Schulz in seinen lectionibus Platonicis zuerst aufmerksam machte, und verstand wirkliche körperliche Qualitäten darunter. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie 2ter Band. S. 79. ff. hat meiner Ueberzeugung nach die Platonischen Philosophemen über die Materie bis auf einen Punkt richtig dargestellt, daß er nämlich den Begriff der von der Form abgesonderten Materie nicht fest gehalten, sondern unvermerkt die Begriffe von Größe, Gestalt, welche doch zur Form gehören, mit derselben verbunden hat. Sein Resultat lautet so: „In der Materienmasse finden sich Flächen von verschiedener Größe und Gestalt; allein diese Größe und Gestalt ist ihnen nicht wesentlich, sie wandeln sie nach Erforderniß der Umstände und äußern Einflüsse." Unerachtet also die Materie nie ganz ohne Form ist, so mag sie doch formlos mit vollem Rechte heißen, da diese Flächengestalten veränderlich, stetem Wandel unterworfen, und in der Materie Natur diese Gestalten nicht enthalten sind. S. 82. Daß dieses Resultat nicht der Platonischen Philosophie angemessen ist, führe ich außer den obigen hier nur noch den einzigen Grund an, daß die Elemente, die doch gebildete Materie, folglich nicht formlos sind, eben so wandelbar sind, als die rohe Materie. Timaeus S 342. 358. seq.. Hierin kann also der Grund nicht liegen, daß die Materie formlos genannt wird. In des Stobaei Eclogis edit. Heeren, 1ster

Bd.

eine einzige Stelle, in welcher Plato etwas zu behaupten scheint, was mit diesem System nicht zusammen stimmt, in welcher er die Materie das Sichtbare nennt. Denn sichtbar sein ist soviel als anschaulich sein, und ist nur ein Prädicat der Körper, der geformten Materie. Wenn das ὁρατον die ächte Lesart ist, so ist der Sinn der Stelle wahrscheinlich dieser: daß die Materie für Gott sichtbar war, weil er sie bilden sollte. Plato spricht menschlicher Weise von Gott, indem er wie ein Künstler der rohen Materie die Form giebt.[24]). Oder

ὁρατον

Bd. S. 322. kommt eine Stelle aus dem Aristoteles vor, worin Plato's Lehrsätze über die Materie am treffendsten erklärt sind. Sie wird daher hier nicht am unrechten Orte stehen. ὑ σωμα δε την ὑλην φασιν, ὐκ ὁτι ὑ μονον ἱστερησθαι δοκει των περι σωμα διαστασεων, αλλ' ὁτι και πολλων αλλων ἀπολειπεται, κατα τον ἰδιον λογον, ἁ τοις σωμασιν ὑπαρχει, σχηματισμω, χρωματος, βαρυτητος, κουφοτητος, ὁλως πασης ποιοτητος και ποσοτητος. Ε γαρ τυτων μετειχε, των ποιων ἡν και ποσων, ὑ μετειληφυια δε κατα τον λογον, σωμα μεν ὐκ αν ειη, σωματικη δε δια το πασαις ὡςπερ ὑποκειςθαι ταις ποιοτησιν· ὁν γαρ τροπον το ειδος της ὑλης ἀφαιρεθεν ἀσωματον ειναι τυγχανει, ὑτως και την ὑλην τυ ἰδους χωριςθεντος ὑ σωμα. Δειν γαρ ἀμφοιν της συνοδυ προς την τυ σωματος ὑποστασιν.

24) Timaeus S. 305. βυληθεις γαρ ὁ θεος ἀγαθα μεν παντα, φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ὑτω δη παν ὁσον ἡν ὁρατον, παραλαβων, ὐχ ἡσυχιαν ἀγον, ἀλλα κινουμενον πλημμελως και ἀτακτως, εις ταξιν ἀυτο ἠγαγεν ἐκ της ἀταξιας. Timaeus S. 304. Ich muß hier noch eine andere Hypothese zur Erklärung dieser Stelle vorschlagen. Plato verstehet unter dem Ausdruck ὁρατον wirklich die sichtbare Welt, die aus Elementen zusammengesezt ist. Verglichen S. 307. Es ist also die schon gebildete Materie. Weiter unten, da er die Bildung der Materie erklärt, unterscheidet er erst die bloße Materie von der Form. Diese Hypothese scheint eine Stelle S. 341. wirklich zu begünstigen, wo er sagt: ἡ δ' ὑν ἀυθις ἀρχη περι τυ παντος ἐτι μειζονως της προςθεν διηγησεως. τοτε

ὁρατὸν heißt so viel, als das Sichtbar zu machende. Wenn er aber sagt, die Materie sei nicht anschaulich, so nimmt er Rücksicht auf das menschliche Anschauungsvermögen.

Der zweite Bestandtheil der Körper ist die Form (τυπος). Unter der Form verstehet Plato alles dasjenige, was als Bestimmung des unbestimmten Mannichfaltigen betrachtet wird. Die Materie bestehet theils aus der Masse, die den Raum einnimmt, theils aus der Masse, die sich in dem Raume beweget, oder mit andern Worten aus todter Masse, und aus regellos wirkenden Kräften. In jener Rücksicht ist die Form die Begränzung der Materie durch Figuren; in dieser ist sie die Unterordnung der Bewegung unter gewisse Gesetze, oder die Regelmäßigkeit in der Bewegung und Richtung der Kräfte [25]).

Was die Form in der ersten Bedeutung betrift, so besteht sie in Begränzung der Materie, oder des den Raum erfüllenden nach den drei Dimensionen, Länge, Breite, Dicke, wodurch die Materie eine Gestalt bekommt. Es sind die geometrischen Figuren, wodurch die Materie von allen Seiten begränzt wird [26]). Da alle geometrische Figuren sich in Triangel zerlegen, und

 durch

τι μεν γαρ δυο ειδη διειλομεθα, νυν δε τριτον αλλο γενος ἡμιν δηλωτεον. Er habe, sagt er, von dem Muster und der nach demselben gebildeten Welt gehandelt; jezt müsse die Materie untersucht werden, woraus die Welt gebildet worden.

25) Philebus S. 237. πεμπτον μεν το ισον και ισοτητα, μετα δε το ισον, το διπλασιον και παν ὁ, τι περ αν προς αριθμον αριθμος, η μετρον προς μετρον, ταυτα ξυμπαντα εις το περας αποδεδειγμενοι, καλως αν δοκοιμεν δεχειν τυτο.

26) Philebus S. 339. εις ὁ το τριτον περαινει, τυτ' εινοι σχημα· ὁπερ αν συλλαβων εικοιμι τριγωνα περαις σχημα εινοι.

durch diese ausmessen lassen, so wird der Triangel als das Princip der Form der Körper angesehen. Der Triangel hat entweder alle Seiten gleich, oder nicht. Aus dem gleichseitigen und ungleichseitigen Triangel entstehen vier Arten von Triangeln, und aus diesen vier verschiedene mathematische Körper, nämlich der Kubus, die Pyramide, das Oktandrum und Ikosandrum, welches die Formen der Erde, des Feuers, der Luft, des Wassers, der vier so genannten Elemente sind [27]).

Es fragt sich, warum Plato gerade vier Elemente annahm? Es war ein fast allgemein angenommener Satz, daß alle körperliche Naturen aus Feuer, Luft, Wasser, Erde bestehen. Plato nahm daher auch schon in der rohen Materie Stoffe von den vier Elementen an. Da er nun die Form der Materie bestimmen wollte, so dachte er sich vier mathematische Formen für die vier verschiedenen Stoffe. Nach Aristoteles Zeugniß nahm Plato in dem verloren gegangenen Werke περι διαιρεσεων nur drei Grundkörper an, nämlich Feuer, Erde und Luft oder Wasser, weil er die beiden lezten nicht für reine, sondern vermischte Körper hielt. Die weitern Gründe und die Folgen für sein System sind nicht bekannt [28]).

Au

27) Timaeus S. 351 — 355. Zwei Ursachen bestimmen mich, nicht weiter in das Detail zu gehen; weil ich sonst in das Gebiet der Physik mich verlieren würde. Zweitens scheint mir alles, was Plato über die Formen der Elemente sagt, zu verworren und zum Theil widersprechend zu sein. Denn ob er gleich von vier verschiedenen Triangeln die Elemente ableiten will, so kommen doch hernach nur drei verschiedene Arten vor. Der Kubus wird S. 355. von vier gleichschenklichten, S 357. aber von gleichseitigen Triangeln abgeleitet. Da ich mir nicht denken kann, daß Plato in einer Sache sich so verworren ausgedrückt habe, wo es so leicht war, deutlicher zu sein, so vermuthe ich, es muß mit dem Text nicht so ganz richtig stehen.

28) Aristoteles de generatione et corruptione II, 2. ὡσαυτως δε και οἱ τρια λεγοντες, καθαπερ Πλατων εν ταις διαιρεσεσι. το γαρ μεσον μιγμα ποιει.

Digitized by Google

An einem andern Ort nimmt Plato fünf Grundkörper an, Erde, Wasser, Luft, Aether und Feuer.[28b]). In dem Timäus ist Aether eine Art von Luft, nämlich die feinere[28c]). Es ist also zwar nicht unmöglich, diese beiden Behauptungen zu vereinigen; aber man kann doch, wie mir deucht, sicher daraus schließen, daß er in diesem Punkte nicht recht mit sich einig werden konnte, und das aus dem sehr begreiflichen Grunde, weil die Speculation über die Principe der Körperwelt außer den Gränzen der Vernunft lag, und die Kunst die Erfahrung durch Versuche und Beobachtungen auszufragen, noch nicht in den rechten Gang gekommen war. Ein Versuch, aus Gründen der Vernunft die Nothwendigkeit der vier Grundkörper zu folgern, konnte seiner Natur nach nicht wohl gelingen. Dieser Versuch lautet so: Die Welt ist entstanden. Alles was entstanden ist, muß sichtbar und empfindbar (dicht) sein. Das erste ist ohne Feuer und das zweite ohne etwas Festes, Erde, nicht möglich. Diese zwei Körper können aber ohne einen dritten nicht bestehen, durch welchen eine geometrische Proportion entstehet. Da nun aber ein Körper nicht aus Flächen, sondern aus der Grundfläche und der Höhe bestehet, so müssen hier zwei mittlere Proportionalglieder sein, also zwischen Feuer und Erde, Wasser und Luft die Proportion vollenden[29]).

Feuer, Erde, Wasser, Luft sind zwar nicht Elemente, weil sie nicht die lezten Bestandtheile der Körper sind; aber sie sind doch Grundkörper, insofern alle andere aus diesen zusammengesezt sind[30]). Die einzelnen



28 b) Epinomis S. 253.

28 c) Timaeus S. 362.

29) Timaeus S. 307. χωρισθὲν δὲ τε πυρὸς ὕδωρ ἂν ποτε ἑρατὸν γένοιτο, ὑδὲ ἔστον, ἄνευ τινος ταξεως· τεθεον δὲ ἂν ἄνευ γης.

30) Philebus S. 245. 246. Timaeus S. 308. 369 seq.

Digitized by Google

zelnen Triangel, aus welchen alles zusammengesezt ist, sind so klein, daß sie nicht angeschaut werden können; durch die Zusammensetzung mehrerer entstehet erst ein Aggregat, das sichtbar (d. i. anschaulich) ist. Der körperliche Inhalt eines solchen Aggregats heißt ογκος [31]). Auf diese Art sind die großen Himmelskörper, und auf der Erde die beseelten und unbeseelten Körper gemacht worden [32]). Es würde uns zu weit führen, wenn wir dieses System nach seinem Umfang mit den Anwendungen auf die Phänomene der Körper ausführlich darstellen wollten. Es ist doch nur eine Hypothese, die, ungeachtet sie nicht ohne Witz und Scharfsinn ist, dennoch zur Erklärung der Naturerscheinungen gar nichts beiträgt. In das Gebiet der Philosophie gehört nur die Betrachtung der Principe der Körperwelt.

Die Form in Ansehung der Bewegung und der Kräfte ist Ordnung, Harmonie. Sie bestimmt den Grad und Richtung der Kräfte, daß die Wirkungen weder zu stark noch zu schwach sind, und in gehörigem Verhältniß zu einander stehen. So ist die Gesundheit das Resultat von dem gehörigen Verhältniß der Kräfte. Eben so Stärke und Gesundheit. So bemerkt man in der natürlichen Hitze und Kälte einen gewissen Grad und ein symmetrisches Verhältniß [33]).

Durch die Verbindung der Materie mit der Form entstehen erstlich die Körper, so wie alle andere Wesen

31) Timaeus S. 358. παντα ων δει ταυτα διανοεισθαι σμικρα ὀντας, ὡς καθ' ἑν ἑκαστον μεν τυ γενους ἑκαστυ δια σμικροτητα ὑδεν δρωμενον ὑφ' ἡμων, συναθροισθεντων δε πολλων, τυς ογκυς αυτων ὁραισθαι. S. 371.

32) Timaeus S. 307. 308. 329.

33) Philebus S. 236. ἡ τυ περατος γενναι — ἡ τυ ισυ και διπλασιυ, και ὁσων παυει προς ἀλληλα τἀναντια διαφορως ἐχοντα, συμμετρα δε και συμφωνα ταυτεται ἀριθμων ἀπεργαζεται. Timaeus S. 358. S. 385. 386.

Digitized by Google

Wesen. Die Vereinigung beider setzt aber eine Ursache voraus [34]). Plato unterschied nicht nur Form und Materie in den Vorstellungen von äußern Gegenständen, sondern betrachtete diese auch als die Bestandtheile der Dinge selbst. Da sie nun beide von ganz verschiedener Natur sind, so dachte er sich die Vereinigung derselben in der sichtbaren Welt als etwas Geschehenes, als eine Begebenheit (γενεσις), die ohne eine von beiden verschiedene Ursache nicht möglich sei [35]).

Die Materie ist ursprünglich ohne alle Form; diese ist ihr erst mitgetheilt worden. In dieser Rücksicht wird die Materie als das Empfangende, als das Substrat der Form betrachtet. Daher die figürlichen Ausdrücke, Mutter, Amme (μητης, τιθηνη, το πανδεχες, το δεχομενον) [36]). Die Form wird der Materie gegeben, oder diese wird durch jene gebildet und geformt. In dieser Rücksicht heißt die Materie der zu bildende Stoff (εκμαγειον) und die Form, das Thätige, Bildende, Vater [37]). Durch die Bildung der Materie wird der Form ein wirklicher Gegenstand gegeben, oder wie Plato sich ausdrückt, es entstehet ein Bild, Kopie (εικων) von der Form. Dieses setzt etwas voraus, an dem das Bild hervorgebracht wird, und das ist der Raum, oder das im Raume befind-



34) Philebus S. 240. αλλα τριτον φαθι (φαθι) με λεγειν, ἐν τυτο τιθεντα το τυπων εκγονον ἁπαν, γενεσιν εις ὑσιαν εκ των μετα τὺ περατος απειργασμενων μετρων — αναγκαιον παντα τα γιγνομενα δια τινα αἰτιαν γιγνεσθαι.

35) Timaeus S. 350. ὃν τε και χωραν και γενεσιν ειναι, τριτα τριχη, και πριν ὑρανον γενεσθαι. S. 305.

36) Timaeus S. 350. 345. το ἐν ᾧ γιγνεται. S. 349. τα της χωρας γενος ἑδραν παρεχον ἑαυτο εχει γενεσεις πασιν.

37) Timaeus S. 344. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινουμενον τε και διαρχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων. S. 345.

Digitized by Google

liche, (χωρα, ταπος)[38]. Daß die Materie die Form annimmt, ist das einzige, unveränderliche Prädicat derselben. Denn so veränderlich und verschiedenartig sie auch sein mag, so wird sie doch allezeit als dasjenige gedacht, womit die Form verbunden worden ist. In dieser Rücksicht kommt ihr das Prädicat der Identität (ταυτον) zu[39].

Insofern ein Körper aus Materie bestehet, ist er veränderlich. Es gehen von ihm Theile ab; es verbinden sich andere mit ihm; sie verändern ihre Gestalt und Lage; er ist bald in Bewegung, bald in Ruhe. Diese Veränderungen treffen aber nicht weniger die Materie, als die Form des Körpers; denn sie rühren eigentlich von den Grundkörpern her, aus denen sie zusammengesezt sind. Indem einige von ihnen die Masse des Körpers vermehren, oder sich von derselben lostrennen, wird der Körper in Ansehung seiner Lage, Gestalt und Zustand verändert. Die Theile, welche sich mit einem Körper verbinden, heißen τα εισιοντα; die sich lostrennen, εξιοντα[40].

Die Veränderungen, welche mit einem Körper vorgehen können, sind innere und äußere. Zu den lezten gehört

38) Timaeus S. 349. εικονι μεν, σκεπτεφ δε αυτο τουτο εφ' ᾧ γεγονεν, ἑαυτης εστιν, ἑτερᾳ δε τινος αει φερεται φαντασμα, δια ταυτα εν ἑτερῳ προσηκει τινι γιγνεσθαι. S. 345.

39) Timaeus S. 344. ὁ αυτος δη λογος και περι της τα παντα δεχομενης σωματα φυσεως ταυτον αυτην αει προσρητεον· εκ γαρ της ἑαυτης τοταραπαν υκ εξιστατι δυναμεως, δεχεται τε γαρ αει τα παντα, και μορφην ὁμοιαν ποτε ὁθεν των εισιοντων ὁμοιαν ειληφεν ὑδαιον ὑδατος.

40) Timaeus S. 344. 345. εκμαγειον γαρ φυσει παντι πασαι κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων. φαινεται δε δι' εκεινα αλλοτε αλλοιον. τα δε εισιοντα και εξιοντα, των οντων αει μιμηματα, τυπωθεντα ὑφ' αυτων τροπον τινα δυσφρατον και θαυματος.

Digitized by Google

gehört Bewegung, Veränderung des Orts, und zwar entweder Kreisbewegung, wo der Körper mit dem Mittelpunkt immer einerlei Stelle einnimmt, oder eine solche Bewegung, wo der Körper immer aus einer Stelle des Raums in eine andere fortrückt. Innere Bewegungen sind Abnahme, Zunahme, Entstehen, Vergehen [41]).

Alle diese Veränderungen setzen Beharrlichkeit des Körpers voraus. Denn man kann nur sagen, daß ein Körper zunehme oder abnehme, so lange er noch derselbe Körper ist. Ein Körper ist aber so lange derselbe, als sein bestimmtes Wesen vorhanden ist [42]). Das Wesen eines Körpers bestehet überhaupt in der Verbindung der Materie und Form. Nun verändert sich aber seine Form, z. B. seine Größe, seine Gestalt. Die Materie ist zwar als Materie, das ist als die Form aufnehmende, unveränderlich; allein Materie ohne Form ist noch kein Körper. Es ist aber hier die Frage von der Beharrlichkeit des Körpers, das ist einer geformten Materie. Alle Körper, wie wir sie wahrnehmen, sind Aggregate, zusammengesetzt aus den vier Grundkörpern. Nach diesen Bestandtheilen bekommen die Aggregate ihre Benennung, z. B. Erde, Luft, Stein, Gold. So lange die Bestandtheile, die zu einer Art und Gattung gehören, mit der ihnen eigenthümlichen Form in einem Aggregat angetroffen werden, so lange ist es zwar nicht dasselbe Aggregat, wenn sich die Quantität oder Gestalt der Theile ändert, aber doch immer noch derselbe Körper, eben dieselbe auf einerlei Art geformte Materie. Die Beharrlichkeit der Körper gründet sich auf die

41) de legibus X. S. 83, 84.

42) Ebendas. S. 84. και μην και συγκρινομενα (σωματα) μεν αυξανεται, διακρινομενα δε φθινει τοτε, οταν ἡ καθεστωσα ἑξις ἑκαστων ἐξω διαμενη· μη μενουσης δε φυσεως, δη αμφοτερα απολλυται. S. 85.

die unveränderliche Fortdauer der wesentlichen Bestandtheile. (ἡ καθ' ἑαυτων ἑξις)[43].

Der Begriff der Beharrlichkeit und Substanzialität erscheint hier zuerst in einer etwas deutlichern Gestalt, wenn er gleich noch weit von der Vollkommenheit entfernt ist, welchen er erst in unsern Zeiten erhielt. Plato ging von einem richtigen Satze aus, daß Veränderungen etwas Beharrliches voraussetzen, an dem sie vorgehen können. Das Nichtveränderliche eines Dinges ist die Substanz; das Veränderliche an demselben sind die Accidenzen. Unveränderlich ist im strengsten Sinn die Idee von einem jeden Dinge, oder das Ding an sich. Hier ist aber die Rede von der Beharrlichkeit eines concreten außer der Vorstellung existirenden Wesens, bei dem nicht aller Wechsel ausgeschlossen ist. Diese leitet nun Plato her von der Bildung der Materie nach den Ideen (im weitern Sinne), wodurch sie einer bestimmten Form fähig geworden. So lange diese dauert, so lange hat das körperliche Ding einerlei Wesen, und man kann diejenigen Bestimmungen, welche wechseln, von jenen bleibenden, die zum Wesen gehören, unterscheiden. Er legte also die Beharrlichkeit, die der Verstand zum Behuf der Erkenntniß fodert, als Eigenschaft in dasjenige Wesen, dem die Beharrlichkeit beigeleget wird. Es war also eine optische Täuschung des Verstandes, wogegen die Unterscheidung zwischen sinnlichen und reinen Vorstellungen allein nicht sichern konnte, wenn nicht die Erkenntniß von dem Ursprung der reinen Begriffe, und von dem Gebrauch derselben bei der Erfahrung hinzukam.

Unterdessen war doch dieser noch nicht völlig bestimmte Begriff von der Substanzialität nicht ganz unfruchtbar für die Philosophie, indem er einstweilen zur Regel

43) de legibus X. S. 84. conferat. Timaeus S. 344. Ein Beispiel vom menschlichen Körper Timaeus S. 430.

Digitized by Google

Mittel diente, das Beharrliche und das Veränderliche zu unterscheiden. Nach Absonderung alles dessen, was an einem Körper veränderlich ist, blieb nichts übrig, als der abstracte Begriff von einem im Raume befindlichen, denselben erfüllenden Dinge, ohne zu bestimmen, von welcher Art die Materie, oder wie die Form beschaffen sei, also überhaupt der Begriff von einer geformten Materie, wodurch das Beharrliche, Substanzielle gedacht wurde [44]). Für die damalige Beschaffenheit der Philosophie war es gewiß kein kleiner Gewinn, daß Plato auf den Unterschied der Begriffe von Substanz und Accidenz die Aufmerksamkeit leitete, und die Entwickelung derselben so weit fortsezte, als es für seinen Geist möglich war. Plutarch rechnet dem Plato dieses als ein großes Verdienst an [45]).

Ein Hauptmerkmal in diesem Begriffe ist der Ort oder der Raum (τοπος, χωρα), worüber wir noch etwas zu sagen haben. Raum ist nicht entstanden, nicht einmal in dem Sinne, in welchem Plato die Zeit entstehen läßt. Denn um sich die Materie auch als ungebildet zu denken, war schon Raum als das Behältniß derselben nothwendig.

Plato verstehet hier den erfüllten Raum und verwechselt dabei den Raum und das den Raum erfüllende, die Materie, wie es scheint, und verdient daher den Tadel, welchen Aristoteles wegen dieser vernachläs-

44) Timaeus S. 348. τριτον δε τον γενος ου το της χωρας αει φθοραν υ προσδεχομενον, εδραν δε παρεχον, οσα εχει γενεσιν πασιν, αυτο δε μετ' αναισθησιας απτον, λογισμω τινι νοθω μογις πιστον.

45) Plutarch. de oraculor. defectu Edit. Francofurt. p. 414. ου μεν λεγουσιν, οι λεγοντες ότι Πλατων το ταις γενομεναις φοιτησιν υποκειμενον τοιχειον εξευρων, ο νυν ύλην και φυσιν καλουσι, πολλην απηλλαξε και μεγαλην απορίαν τους φιλοσοφους.

Digitized by Google

nachlässigten Unterscheidung über ihn ergehen läßt[46]). In der That findet man kein bestimmtes Merkmal, wodurch der Raum von der Materie unterschieden würde; dies Verdienst war seinem Schüler, dem Stagiriten aufbewahret. Unterdessen finden sich doch einige nicht ganz entwickelte Gedanken, aus welchen man schließen sollte, Plato habe sie doch nicht durchaus mit einander verwechselt. Hieher gehöret z. B. die Stelle, wo er sagt, daß die verschiedenartigen Stoffe der Materie vor ihrer Bildung in unaufhörlicher Bewegung sind, und immer einen Ort nach den andern wechseln[47]). Zweitens unterscheidet er wirklich den leeren Raum von dem erfüllten, indem er behauptet, daß das Universum in seiner kugelrunden Gestalt durch das Bestreben, sich zusammenzuziehen, alles zusammendrücke, und dadurch verhindere, daß kein leerer Raum (κενη χωρα) angetroffen werde[48]).

Ich glaube daher, daraus schließen zu dürfen, daß Plato, obgleich der erste, der etwas über die Natur des Raums behauptete[49]), dennoch den Raum keiner besondern Untersuchung unterzogen hatte, und daß alles, was er über den Raum sagt, nur zufällige Gedanken waren, welche er bei Veranlassung anderer Betrachtungen äußerte. Körper und Materie ließen sich nicht ohne Raum denken; daher war es ohne kritische Untersuchung natürlich, daß er die Materie, als das den Raum erfüllende, Raum nennte, und wenn er es mit der

46) Aristoteles Physicor. IV, 2.

47) Timaeus S. 350. διο δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ισχειν, πριν και το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι.

48) Timaeus S. 361. ἡ τε παντος περιοδος, επειδη συμπεριελαβε τα γενη, κυκλοτερης ουσα, και προς αὐτην πεφυκυια βυλεσθαι ξυνιεναι, σφιγγει παντα, και κενην χωραν ὐδεμιαν εᾳ λειπεσθαι. conferat. S. 407.

49) Aristoteles Physicor. IV, 2.

Digitized by Google

der Bewegung zu thun hätte, den Raum von demjenigen unterschied, was sich in dem Raume bewegt. Ueberhaupt konnte sich Aristoteles so wenig als Plato von der natürlichen Täuschung losmachen, daß der Raum etwas äußer uns sei, wodurch jene Verwechselung noch mehr begünstigt wurde. Plato hat nach dem allen weiter kein Verdienst, als daß er dem Aristoteles Stoff und Anlaß zu mehrerer Erörterung des Raums gab.

Die Körper bewegen sich im Raume. Es kommt ihnen Kraft zu, Bewegungskraft. Die Bewegung selbst ist nicht entstanden; sie war schon in der rohen Materie. Daher wird die Bewegungskraft als etwas ursprüngliches, als zum Stoff gehöriges betrachtet. Die Bewegung war aber nicht regelmäßig. Durch die Formung der Materie wurde sie gewissen bestimmten Gesetzen unterworfen. Regelmäßigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit der Bewegung und ihrer Ursachen ist die Form derselben, welche mit der Materie vereiniget worden, also entstanden ist[50]).

Allein obgleich die Körper eine Kraft zu bewegen haben, so ist sie doch sehr beschränkt. Ein Körper wird immer nur durch den andern bewegt, der bewegte Körper theilt die Bewegung andern mit; aber sich selbst kann kein Körper bewegen. Sie haben also keine Spontaneität, keine absolute Kraft[51]). Wenn ein Körper also eine selbstthätige Kraft äußert, so gehört sie nicht dem Körper an, sondern einem andern Wesen, das mit dem Körper im Zusammenhange stehet.

Der

50) Epinomis S. 256, 257. Timaeus S. 358, 351.

51) de Legib. X. S. 89 ἀρ' οὐν ψυχὴ ἡ δι' ἑτέρου ἐν ἀλλᾳ γιγνομένη κινήσεις, αὐτὸ δὲ ἐν αὑτῷ μηδέποτε παρέχεσθαι κίνησιν μηδεν, δεύτερα τε καὶ ὄντως ἀριθμὸν βυλοιτο ἄν τις ἀριθμεῖν αὐτὴν πολλῶν, τοιοῦτον σωματος ὕτα αὐτως ἀψυχα μεταβολας; Verglichen S. 85.

Digitized by Google

Der Charakter der Causalität der Körper ist Zwang (αναγκη, αναγκαιον), durch fremde Einwirkung, durch welche die Bewegung des Körpers nothwendig wird[52]). Insofern Körper Ursachen sind, heißen sie materielle Ursachen (τα της αιτιων γενη διυλαγμενα[53]).

## Vierter Abschnitt.

### Psychologie.

Die Untersuchung der Natur der Seele war in dem Gesichtspunkt des Plato ein sehr wichtiger und interessanter Gegenstand, vorzüglich wegen des Zusammenhangs dieser Lehre mit der Theologie, Kosmologie, und noch mehr mit der Moral und Religion. Die Psychologie bahnte den Weg aus der Sinnenwelt in die übersinnliche. Daher beschäftigte ihn die Speculation über das Wesen der Seele so angelegentlich. Auf der andern Seite veranlaßte die Bearbeitung der Logik, und die Betrachtung der sittlichen Verhältnisse des Menschen die Beobachtung der Erscheinungen des innern Sinnes, leitete auf die Untersuchung der Aeußerungen, Wirkungen und Veränderungen des menschlichen Geistes, und legte

52) Timaeus S. 337. ὅσαι (αιτιαι) δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' ἐξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. S. 385. heißt das το αναγκαιον. Vor dem Plato nennten einige Materialisten den Inbegriff von Körpern, ihren Gesetzen und Wirkungen Natur, φυσις; Plato bestimmte aber diese Bedeutung des Wortes dahin, daß es die gesammte Natur anzeiget, in wiefern ihre Gesetze und Wirkungen durch eine Intelligenz bestimmt sind. de legibus X. S. 79, 81.

53) Timaeus S. 385.

Digitized by Google

legte also den Grund zu der empirischen Psychologie. Wir handeln in diesem Abschnitt nur von Platos rationalen Seelenlehre, indem wir der empirischen weiter unten ihre Stelle anweisen werden.

Bis auf Plato waren die gewöhnlichen Begriffe von dem Wesen der Seele sehr verworren und unrichtig; die meisten liefen auf einen gröbern oder feinern Materialismus hinaus. In diesen groben Begriffen glaubte er zum Theil den Grund von atheistischen Behauptungen gefunden zu haben, welche von einem großen Theil seiner Zeitgenossen angenommen waren [1]). Plato war durch seine Untersuchungen über das Vorstellungsvermögen in den Stand gesezt, dem Materialismus nach seinen Kräften zu steuern, und Begriffe von der geistigen Natur der Seele vorzutragen, welche die Moralität und Religion mehr begünstigten, als die entgegengesezten. Diesen Gesichtspunkt muß man feste halten, wenn man Platos Gedanken über diesen Gegenstand auch da, wo sie nicht ganz bestimmt sind, richtig verstehen will.

Das Wort Seele (ψυχη) hat bei dem Plato einen größern Umfang, als wir der Bedeutung derselben zu geben pflegen. Es wird darunter nicht nur ein vorstellendes Wesen in Verbindung mit einem organischen Körper verstanden, sondern auch ein Vorstellendes ohne Körper, z. B. die Gottheit [2]). Es giebt aber noch ein Wort, welches diese beiden Bedeutungen bestimmter von einander absondert, und das ist das Wort ζωον, indem es ein Wesen bedeutet, welches aus Seele und Körper bestehet, ein beseelter Körper (εμψυχον) [3]). In einer noch

1) de legib. X. S. 79, 80, 81. XII. S. 229, 230.

2) Philebus S. 248. Epinomis S. 252. το θειοτατον ον-της φυχης γενος. τυτο δ' εστι σχεδον, ᾧ μονη πλαττειν και δημιυργειν προσηκει. Phaedo S. 173. Phaedrus S. 318.

3) Sophista S. 261.



Digitized by Google

noch weitläufigern Bedeutung, wird unter Seele jedes Wesen verstanden, welches Spontaneität oder das Vermögen, von selbst einen Zustand anzufangen, besizt. Spontaneität drückt Plato aus durch das sich selbst bewegen oder bestimmen, αὐτὸ κινεῖν[4]). Die lezte Bedeutung begreift die beiden obigen in sich; wo Spontaneität ist, da ist Seele, sie mag mit einem Körper vereinigt sein, oder nicht. Es läßt sich leicht begreifen, daß die Unterlassung dieser Unterscheidung nur Verwirrung und Widersprüche zur Folge haben müsse, und daß es eine der ersten Pflichten eines Geschichtschreibers der Platonischen Philosophie sei, diejenigen Begriffe und Prädicate, welche der Seele als Seele (der Gattung) von denjenigen zu unterscheiden, welche nur einer bestimmten Art von Seele oder vorstellenden Wesen zukommen. Damit wir uns nun in den Stand setzen, dieser Foderung eine Genüge zu thun, müssen wir die verschiedenen Arten von Seelen, deren Plato erwähnt, vollständig aufzählen, und sie nach den Hauptmerkmalen karakterisiren.

Hier ist nun gleich eine Eintheilung zu merken, auf welche alles ankommt. Plato theilt nämlich die Seelen ein in vernünftige und unvernünftige oder welches gleichviel ist, in göttliche, unsterbliche und sterbliche (ἀθανατος, θνητη, ἀλογος, λογιστικη)[5]). Der Begriff der vernünftigen stimmt mit den Bearissen unserer Philosophie überein, sie ist der Inbegriff von dem Vorstellungs- Begehrungs- und Gefühlvermögen, und das Subjekt derselben. Doch ist nicht der Grund von allen Gefühlen und Begehrungen in ihr anzutreffen, sondern nur von einigen, die nicht durch die Gemeinschaft mit

4) de legibus X. S. 89. Definition. S. 288. ψυχη το αυτο ἑαυτο κινουν.

5) Timaeus S. 326, 386. de republica IV. S. 367. Plato nennt es auch το λογιστικον και θνητοδες de republica.

Digitized by Google

mit dem thierischen Körper bestimmt sind. Weil es aber Begierden und Gefühle giebt, welche einen thierischen Ursprung haben, so nahm Plato noch eine sterbliche d. h. thierische Seele an, welche den Grund von diesen Bewegungen in sich enthält, z. B. Zorn, Eßlust, Geschlechtstrieb. Insofern sich diese Bewegungen auf das Gefühl der Lust und Unlust beziehen, nennt er es θυμοειδικον μερος ψυχης; insofern es Begehrungen enthält, επιθυμητικον μερος ψυχης [6]). Diese zwei Seelen, wie sie Plato nennt, sind keine vorstellenden Wesen, sondern nur gewisse körperliche Kräfte. Dieses muß ich jezt beweisen. Also erstens, es sind keine vorstellende Kräfte. Die Pflanzen hält Plato, so wie Thiere, für beseelte Wesen (ζωα); sie bestehen aus Seele und Körper. Die Seele, die den einen Bestandtheil derselben ausmacht, ist die dritte Seele, das ist die begehrende (επιθυμητικον). Nun sezt Plato hinzu: Diese hat mit Urtheilen, Schließen nichts zu thun; sie ist des Denkvermögens beraubt. Bei ihr kommen nur Empfindungen nebst Gefühlen der Lust oder Unlust vor [7]). Hierdurch wird ihr also ein Theil des Vorstellungsvermögens, das vernünftige abgesprochen. Allein es scheint, als wenn ihr doch das sinnliche, das Empfindungsvermögen beigelegt werde. Wenn wir die Bedeutung des Worts αισθησις näher bestimmen, so wird es klar werden, daß wir auch das sinnliche Vermögen von ihr trennen müssen. Denn jede Empfindung (αισθησις) oder sinnliche Vorstellung entstehet aus einer gedoppelten Veränderung, welche in dem Körper und der Seele vorgehen. Wenn eine Veränderung des Körpers bis zur See-



6) Timaeus S. 386 — 389. 327.

7) Timaeus S. 403. μετεχει γε μην, τουτο, ὁ νυν λεγομεν, το τριτον ψυχης ειδος, ὁ μεταξυ φρενων ομφαλου τε ιδρυσθαι λογος· ᾧ δοξης μεν λογισμου τε και νου μετεστι το μηδεν, αισθησεως δε ηδειας και αλγεινης μετα επιθυμιων.

le fortgepflanzt wird, ſie gleichſam trift, ſo entſtehet das Bewußtſein derſelben; beides in Vereinigung iſt erſtlich Empfindung. Das Bewußtſein gehört aber der vernünftigen Seele an, wie aus dieſer Stelle ſchon erhellet. (Man vergleiche II. Th. S. 157, 158.) Da dieſes nun dieſer Art Seele fehlt, ſo kann unter αἰσθησις nicht Empfindung, es muß etwas anders gemeint ſein. Was iſt nun natürlicher, als daß die eine von den Bewegungen oder Veränderungen (κινησις), woraus die Empfindung entſtehet, die Veränderung des Körpers, der Eindruck verſtanden werde. Dieſe Vermuthung erhält nun wirklich durch eine Stelle des Timäus ihre volle Beſtätigung. Er redet nämlich kurz vorher von ſolchen Theilen des Körpers, welche Empfindungen enthalten, auf welche Schmerz oder Vergnügen erfolget, oder von empfindlichen und unempfindlichen Theilen des Körpers[8]). Aus dem Zuſammenhang erhellet, daß es diejenigen Theile ſind, welche wegen ihres Baues einen Eindruck leicht aufnehmen, und ihn den nächſtliegenden mittheilen, bis die Veränderung von der Seele wahrgenommen wird. Hieraus läßt ſich nun die Bedeutung des Wortes αἰσθησις in der obigen Stelle beſtimmen. Es bedeutet nichts anders als κινησις, Veränderung, was ſonſt auch παθημα heißt, der Stoff der Empfindungen, woraus, durch Verbindung mit einem Antheil der Seele, wirkliche Empfindung, Veränderung mit Bewußtſein entſtehet. Ich führe unten noch eine Stelle an, welche als Beleg für dieſe Bedeutung kann angeſehen werden[9]).

Die

8) Timaeus S. 374. μεγιστον δε και λοιπον των κοινων περι ὁλον το σωμα παθηματων, το των ἡδεων και των αλγεινων αιτιον, εν οἱς διειληλυθαμεν· και ὁσα δια των τυ σωματος μορων αἰσθησεις κεκτημενα, και λυπας εν ἑαυτοις, ἡδονας δ' ἁμα ἑπομενας εχει. Verglichen S. 375.

9) Timaeus S. 330. και ὑπο παντων τυτων δια τυ σωματος αἱ κινησεις ἁπασι την ψυχην φερομεναι προσπιπτουσιν, ἁς δη

Die Beantwortung des zweiten Satzes: diese zwei Seelen sind nur körperliche Kräfte, ist hierdurch schon vorbereitet. Es entstehen in ihnen und durch sie Veränderungen, welche Stoff zu den Empfindungen abgeben. Da nun Plato an einem andern Orte alle diese Bewegungen und Rührungen unmittelbar aus dem Körper ableitet[10]), so kann man wohl nicht anders denken, als daß diese Seelen nichts anders als körperliche Kräfte sind. Hierzu kommen noch folgende Gründe. I) Diese beiden Seelen heißen die sterbliche Seele, weil sie mit Zerstöhrung des Körpers ihr Dasein verlieret. II) Sie ist der unsterblichen vernünftigen ganz entgegengesetzt. III) Die Beschreibung derselben im Timäus läßt einen unbefangenen Leser keinen Augenblick im Zweifel, daß hier nur von körperlichen Kräften die Rede ist. Doch müssen sie von anderer Natur sein, als die übrigen Kräfte der körperlichen Wesen.

Wie soll man aber sich erklären, daß Plato das Gefühl- und Begehrungsvermögen als besondere Theile oder Vermögen oder Bestimmungen (μερος, ειδος, παθος) der vernünftigen unsterblichen Seele betrachtet, da er sie, nach den angeführten Stellen, als besondere Kräfte der thierisch organisirten Natur aufstellet? Die unten angeführten Stellen werden es außer allen Zweifel setzen, daß er jenes wirklich gethan hat[11]). Die Auf-

 lösung

δη και επειτα δια ταυτα επληθησεν τε και νυν ετι αισθησεις συναπασαι κεκληνται. Verglichen S. 398, 399.

10) Timaeus S. 327. ὁποτε δη (ψυχαι) σωματων εμφυτευθειεν εξ αναγκης, και το μεν προσιοι, το δ' απιοι τα σωματος αυτων, πρωτον μεν αισθησιν αναγκαιον ειη, μιαν παση σχεδ' ολων παθηματων ξυμφυτον γιγνεσθαι· δευτερον δε, ηδονη και λυπη μεμιγμενον ερωτα· προς δε τουτοις, φοβον και θυμον, οσα τε ἑπομενα αυτοις και οποσα εναντια πεφυκε διεφυτα.

11) de legibus IX. S. 22. δηλον γαρ, ὁτι τοσον δε γε περι ψυχης και λεγετε προς αλληλους και ακουετε, ὡς ὑν μεν

εν

lösung dieser Schwierigkeit ist leicht zu finden, wenn man nur den Antheil, welchen die Seele, und denjenigen, welchen äußere Gegenstände, also auch der Körper an diesen Empfindungen, Begehrungen und Gefühlen hat, gehörig unterscheidet. Das Bewußtsein erstens ist nur eine Eigenschaft der unsterblichen Seele — dies folgt aus einigen oben angeführten Behauptungen. In dieser Rücksicht werden auch alle Veränderungen des Gemüths, deren man bewußt wird, nicht allein Vorstellungen, sondern auch Gefühle mit dem Worte επιστημαι bezeichnet, gleichsam Arten des Bewußtseins (S. 2ter Band S. 15.[12]). Insofern also Veränderungen in dem Körper vorgehen, so werden sie doch nicht eher Vorstellungen, Gefühle und Begierden, bevor sie gleichsam in die Seele aufgefaßt worden, d. h. ehe die Seele derselben bewußt wird. Plato würde diesemnach, wenn ihm eine gebildetere Sprache zur Bezeichnung seiner Gedanken zu Gebote gestanden hätte, zwischen Stoff und Form in allen diesen Vorstellungen des Gemüths unterschieden und gesagt haben, daß der Stoff zu einigen derselben in gewissen körperlichen Organen, Trieben und Dispositionen gegründet sei. — Zweitens die Begierde, insofern sie ein Bestreben ist, einem Bedürfniß abzuhelfen, gehört der Seele an. Das Bedürfniß kann zwar in dem Körper sein; die Befriedigung desselben aber geschieht durch dasjenige,

εν αυτη της φυσεως εστι τι παθος εινη τι μερος αν ο θυμος. de legibus S. 44. ηκιν δ'α μεν ημιν δικαιον αυτων τιθεμεν — δυο δε κεκτημενον εν αυτω ξυμβαλλ. εναντιω τε και αφρονε, ω προσαγορευομεν ηδονην και λυπην. Vorzüglich de republ. IV. S. 358. und 367. ταυτα μεν τοινυν δυο ημιν ωρισθω ειδη εν ψυχη ενοντα· το δε τω θυμω, και ω θυμουμεθα, ποτερον τριτον; η τουτων ποτερω αν επι ομοφυες; conferat. Philebus S. 283.

12) Philebus S. 254, 255. Timaeus S. 375. de Republica V. S. 30.

ge, was fehlt, mangelt. Bedürfniß ist eine Art von Leerheit; die Begierde strebt nach Ausfüllung derselben, also nach dem Gegentheil von dem Bedürfniß. Der Körper kann also, wenn in ihm ein Bedürfniß ist, nicht wissen, womit es gestillt werden muß; folglich kann er nicht begehren [13]). Jede Begierde setzt also ein Bedürfniß voraus; sie selbst aber ist das Verlangen, dem Bedürfniß abzuhelfen. Das Bedürfniß kann entweder in der Natur der Seele selbst, oder in der Natur des Körpers gegründet sein. Es entstehen daher zwei Arten der Begierde, nämlich nach thierischer Erhaltung und nach geistiger Vollkommenheit [14]). Beide gehören zwar als Begierden der Seele an; aber das Bedürfniß die Veranlassung zu der letzten Art ist in der Seele, zu der ersten in dem Körper. Dasjenige im menschlichen Körper, wodurch thierische Bedürfnisse erzeugt, und dadurch Begierden in der Seele hervorgebracht werden, ist das επιθυμητικον ειδος ψυχης, wovon hier die Rede ist [15]).

Die Gefühle der Lust und Unlust gehören der Seele an, insofern sie wie jede Veränderung, woraus eine Vorstellung entstehen soll, ein Bewußtsein voraussetzen [16]). Der Grund der Lust und Unlust kann aber theils in dem Körper, theils in der Seele enthalten sein. Auf jede Befriedigung einer Begierde folgt nämlich Vergnügen [17]). Da es nun zweierlei Begierden giebt, indem einige durch den Zustand des Körpers,



13) Philebus S. 256 — 258.

14) Timaeus S. 427. δευτον επιθυμια ιεναι φυσει κατ' ανδρωπους, δια σωμα μεν, τροφης, δια δε το θειοτατου εν ημιν, φρονησεως.

15) Timaeus S. 389.

16) Philebus S. 229, 309. de Republica V. S. 30.

17) Philebus S. 258, 259, 250, 251.

Digitized by Google

andere durch den Zustand der Seele bestimmt werden, so giebt es auch zwei Arten der angenehmen und unangenehmen Empfindungen: einige haben ihren Grund in der Seele, einige in dem Körper [18]). So erfolgt zwar auf jede Befriedigung einer thierischen Begierde Lust; dasjenige im Körper aber, wodurch besondere Gefühle der körperlichen Stärke, Kraft, und der sich darauf gründenden Herrsch- und Ehrsucht veranlaßt werden, und gewisse Bewegungen entstehen, welche Unwillen und Abscheu begleiten, ist das, was Plato θυμος, θυμοειδες μερος ψυχης nennt [19]).

Hieraus ergeben sich folgende Resultate. Erstens Plato konnte Begehrungen und Gefühle der Seele und dem Körper zugleich beilegen, aber in verschiedener Rücksicht. Als Veränderungen mit Bewußtsein verbunden gehören sie der Seele; als Veränderungen, die aus der Organisation des thierischen Körpers entstehen, gehören sie dem Körper an. Zweitens es wird nun begreiflich, wie Plato eben dieselben Kräfte nicht allein die sterbliche Seele, (θνητη ψυχη) sondern auch das Thierische (θηριωδες) in dem Menschen nennen konnte [20]). Drittens insofern sie in der Organisation gegründet sind, gehören sie nicht in den Bezirk der metaphysischen Seelenlehre; insofern sie in der Seele gegründet sind, gehören sie zu einem von den dreien Vermögen.

Aber wie kommt es, daß Plato gleichwohl diese Triebe und Wirkungen der Organisation mit dem Nahmen

18) Philebus S. 211, 291, 292.

19) Timaeus S. 387. de republica VIII. S. 203. IX. S. 270.

20) de Republica IX. S. 239. und 276. Timaeus S. 393. τα μεν ουν περι της ψυχης, δσον θνητον εχει και δσον θειον, και δπη και μεθ' ων και δι' α χρεις ακιδη, το μεν αληθες, ως ειρηται, θεου ξυμφησαντος, τουδ' αν υτω μαλις διισχυριζοιμεθα.

men Seele belegt? Dies muß hier noch untersucht werden. In der ganzen Körperwelt fand Plato eine Reihe von Ursachen, deren eine immer von der andern abhängt, und jede nur durch eine andere in Bewegung gesezt wird. Er nahm dieses in den Begriff des Körpers auf, und sahe jede Selbstthätigkeit als eine Eigenschaft an, die dem entgegengesezten Wesen, Seele, zukomme. Nun glaubte er in dem menschlichen Körper Wirkungen entdeckt zu haben, die nur aus einer selbstthätigen Ursache zu entspringen, oder die in einer Seele gegründet zu sein scheinen. Gerade so wie Thales dem Magnet eine Seele beilegte, weil er von sich selbst das Eisen an sich ziehet; oder wie man sonst gewisse Wirkungen des menschlichen Leibes von einer vegetirenden Seele ableitete, die man in unsern Zeiten der Natur gemäßer aus der Organisation erklärt. Doch wir haben schon genug gesagt, als daß es noch eines Beweises bedürfte, daß die weitere Betrachtung dieser Seelen nicht hieher, sondern in die Anthropologie und empirische Psychologie gehöret. Wir wollen jezt nur noch etwas weniges über einige andere Wesen sagen, welchen Plato das Prädicat Seele beilegt. Plato nahm eine böse Weltseele an, die die rohe, ungebildete Materie in Bewegung sezte. Die Frage, ob er darunter ein besonderes Wesen, oder nur eine der Materie inwohnende Kraft verstanden habe, gehört an einen andern Ort. Ich bemerke hier nur so viel, daß sie nach sehr wahrscheinlichen Gründen nur eine bloße Kraft der Materie war, der er das Prädicat Seele nur deswegen beilegte, weil, so wie die Materie ewig, so auch die Bewegung nicht entstanden war, die lezte daher aus einem innern Princip entstanden sein mußte.

Dieses Resultat gilt auch von der guten Weltseele, und den Seelen, von welchen die Bewegung der Planeten hergeleitet wird. Ich führe nur ein paar Stellen als Belege an, da ich weiter unten weitläuftiger davon han-

deln muß [21]). In den beiden lezten Fällen bedeutet Seele eigentlich nur die Bewegung, die nicht von einem andern Körper mitgetheilt worden ist, und das Princip derselben. Wir beschäftigen uns also nur hier mit der Seele in demjenigen Sinne, in welchem es auch in der heutigen Metaphysik genommen wird, d. i. mit der menschlichen. Aus dem Inhalte dieses Begriffs wird sich auch die Frage beantworten lassen, warum der griechische Sprachgebrauch das Wort Seele in weiterem Umfange, als jezt, auch von solchen Dingen gebraucht habe, welche doch nur in den Inbegriff der Körperwelt gehören.

Wahrscheinlich ging Plato bei dem Begriff der Seele von dem Selbstbewußtsein aus, vermöge dessen wir nicht allein die Veränderungen, welche in unserm Innern vorgehen, erfahren, sondern sie auch auf ein Subjekt beziehen, dem sie angehören, und in dem sie zum Theil selbst gegründet sind. Dem zufolge wurde die Seele als das Subjekt des Vorstellens, der Gefühle und Begehrungen und einer Selbstthätigkeit, dergleichen nur unser innerstes Bewußtsein enthält, und vermöge der lezten als die Quelle des Lebens gedacht [22]). Weil diese Merkmale aus dem Bewußtsein genommen sind, so findet man auch keinen Beweis, daß und warum diese und keine andere das Wesen der Seele ausmachen.

Mehr

21) de legib. X. S. 95. Es ist die Rede von der Seele der Sonne. ὡς ἡ ψυχὴ ὄντος τοῦ περιφέρει τοῦτο φαινομένῳ σώματι πάντη διακοσμεῖ τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἡ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντη περιφέρει· ἢ ποθὲν ἐξωθὲν σῶμα αὐτῇ προσαρμοσθὲν πυρὸς ἢ τινος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστὶ τισιν, ὧδε βίᾳ σώματι σῶμα· ἢ τρίτον αὖτε ψιλὴ σώματος οὖσα, ἰσχυρὰ δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας ἔχουσα, ποδηγεῖ. Vergleichen Epinomis S. 257, 258.

22) de legibus X. S. 81, 90. Philebus S. 258.

Digitized by Google

Mehr Aufmerksamkeit wendete Plato auf die Frage: ob diese mannichfaltigen und verschiedenen Wirkungen, welche von der Seele abgeleitet und unter die Klassen des Vorstellens, Begehrens, und des Gefühls gerechnet werden, aus einem und demselben Vermögen entspringen, oder ob zu Erklärung derselben mehrere anzunehmen sind[33]). Wenn die Wirkungen von so verschiedener Art sind, daß sie sich aus einem Vermögen nicht ableiten lassen, so müssen wir mehrere annehmen. — Vorstellungen sind von den Gefühlen der Lust und Unlust, und die Gefühle von den Begehrungen ganz verschieden, und sie haben nichts gemein, als das Bewußtsein, in dem sie enthalten sind. Zweitens. Man kann es als einen Grundsatz ansehen, daß ein Vermögen in einer und der nämlichen Zeit, unter den nämlichen Umständen nicht widerstreitende Wirkungen hervorbringen kann. Die Erfahrung lehrt aber, daß während eine Begierde zum Genuß anreizt, die Vernunft die Befriedigung derselben verbietet; und wenn sie zu stark wird, daß ihr die Vernunft nicht weiter widerstehen kann, so empfindet man zu gleicher Zeit ein Gefühl der Unzufriedenheit, und Unwillen, der oft bis zu den peinigendsten Empfindungen steigt[34]). Es folgt also daraus, daß die Vernunft (als ein Theil des Vorstellungsvermögens), das Begehrungs- und Gefühlvermögen drei von einander verschiedene Vermö-

33) de republica IV. S. 360. τωδε δη ηδη χαλεπον, ει τω αυτω τουτω ἑκαστα πραττομεν, η τρισιν ουσιν, αλλο αλλω· μανθανομεν μεν ἑτερω, θυμουμεθα δε αλλω των εν ἡμιν, επιθυμουμεν δ' αυ τριτω τινι των περι την τροφην τε, και γενεσιν ἡδονων, και ὁσα τουτων αδελφα· η ὁλη τη ψυχη καθ' ἑκαστον αυτων πραττομεν, ὁταν ὁρμωμεν.

34) de republica IX. S. 257. seq. IV. S. 367, 370. seq.

mögen sind, deren jedes durch eigne Gesetze, Bestrebungen und Gefühle ausgezeichnet ist[25]).

Das Vorstellungsvermögen ist das oberste Vermögen, und die Bedingung der übrigen. Denn die Gefühle und Begierden werden zum Theil durch die Vorstellungen bestimmt[26]). Da aber das Vermögen der sinnlichen Vorstellungen nicht ganz vom Körper unabhängig ist, hingegen das Denken ein absolutes Vermögen ist, das der Seele nach Platos Ueberzeugung, auch wenn sie vom Körper getrennt ist, zukommt, so dachte er sich das Vernunftvermögen als das oberste und eigenthümlichste Vermögen derselben, wodurch sie Aehnlichkeit mit der göttlichen Intelligenz habe[27]). Er unterschied daher, eben so wie bei dem Gefühl- und Begehrungsvermögen, auch bei dem Vorstellungsvermögen, Vorstellungen, welche in der Vorstellkraft selbst gegründet sind, und solche, welche der Seele von aussen mittelbar oder unmittelbar gegeben werden. (Siehe 2ter B. S. 23.)

Spontaneität scheint zwar der allgemeine Charakter zu sein, wodurch sich jede Seele von jedem körperlichen Wesen unterscheidet; aber die Vernunft besitzt Spontaneität und Selbstthätigkeit im vorzüglichen Sinne, weil sie frei von allen fremden Bestimmungen und Einflüssen, allein durch sich selbst gesetzgebend ist[28]). Einheit und Einförmigkeit der Handlungsweise ist daher

25) de republ. IX. S. 357. τριων ουτων ηδονων και ἡδεων και φαινομενων, ἑνος ἑκαστου μια ἰδια ἐπιθυμια τε ἀναγκης και ἀρχη.

26) Philebus S. 258, 309.

27) Alcibiades I. S. 65. ἐχομεν τι εἰπειν ὁ, τι ἐστι της ψυχης διανοημα, ἡ τουτο μαλιστ' ἀν το εἰδεναι τε και φρονειν;

28) Epinomis S. 254. ἡ ψυχη δε ἀναγκη την κεκτημενην, ἐννουν ἀναγκαιον. πολυ δοκουσι γαρουσιν ἀπ' ἀρχαιων γαρ ἀλλ' ου ἀρχομενην νομιζοντες.

daher der Charakter der Vernunft. Anders aber verhält es sich, wenn die Vernunft unwirksam ist. Dann bestimmen andere Dinge durch Gefühle und Begierden, die nicht nur sehr mannichfaltig, sondern auch einander entgegengesezt sind, die Seele, und es ist keine Einheit und Harmonie vorhanden[29]).

Vermöge der Unterscheidung zwischen demjenigen, was in den drei Seelenvermögen völlig gegründet und von dem Körper unabhängig, und demjenigen, was von demselben abhängig ist, unterschied Plato in der Abstraktion einen bessern und einen geringern Theil der Seele. Indem er nämlich die Vermögen, die von der Sinnlichkeit ganz unabhängig sind, in einen Begriff zusammenfaßte, erhielt er die Abstraktion von einer bloßen Intelligenz, welche die Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche ist, und wodurch die Seele mit der Gottheit in Verwandschaft stehet. Daher heißt dieses Vermögen, und um dieses willen die ganze Seele etwas Göttliches (θειον) und das Menschliche, als in welchem der eigentliche Charakter der Menschheit angetroffen wird[30]). Obgleich sich kein besonde-

rer

29) de legibus I. S. 45. τοδε δε εμοιγε, ὅτι ταυτα τα παθη εν ἡμιν οἱον νευρα η μοιρωθεντες τινες ενοντες, σπωσι τε ἡμας, και αλληλοις ανθελκωσιν εναντιαι ὁδοι, και εναντιας πραξεις, ἡ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται· μια γαρ φυσιν δ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον ἑκαι, και μηδαμη ἀπολειπομενον ἑκεινης ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκατον· ταυτην δ' ειναι την τε λογισμε συμαχιαν χρυσην και ἱεραν conferat. de legib. III. S. 132. XII. S. 220. 221. Sophista S. 266.

30) de Republ. IV. S. 349. ὡς εν αυτῳ τῳ ανθρωπῳ περι την ψυχην το μεν βελτιον ειναι, το δε χειρον. de legib. I. S. 45, 46. de republic. IX. S. 278. δυλον αυτον φαμεν ειναι δειν ἑκεινε τε βελτιτε και ἐχοντος εν αὐτῳ το θειον αρχον. ibid. S. 276. τα μεν παλα, τα ὑπο τῳ ανθρωπῳ, μαλλον δε ισως τα ὑπο τῳ θειῳ τὰ θηριωδη ποιουντα

res Wort zur Bezeichnung des Begriffs einer reinen Intelligenz findet, so kommt doch die Sache unter andern Ausdrücken, z. B. ψυχη χωρις σωματος, νυς, φρονησις vor [31]). Diejenigen Vermögen und Wirkungen der Seele, welche zum Theil von körperlichen Bedingungen abhängen, und der Vernunft untergeordnet sein sollen, z. B. Anschauungen, Empfindungen, Gefühle, Begehrungen, nennt Plato den geringern Theil der Seele, das Thierische (θηριωδες, ζωογενες), weil der Mensch das mit dem Thier zum wenigsten zum Theil gemein hat [32]).

Es war nothwendig, diese Betrachtung über die verschiedenen Vermögen der Seele vorauszuschicken, ehe wir die metaphysischen Prädicate derselben darstellten. Denn man muß den Inhalt des Begriffs Seele in der Platonischen Philosophie wissen, ehe man die Prädicate untersuchen kann, unter welchen er sich das Subjekt, die Substanz dachte, der die Prädicate zukommen. Doch ehe wir diese Betrachtung vor uns nehmen, müssen wir noch etwas bei einer Stelle verweilen, in welcher er die Bestandtheile des Wesens der Seele angiebt. Die Stelle ist von jeher für eine der schwierigsten in dem ganzen Plato gehalten, und auf sehr verschiedene Art erklärt worden [33]). Wir glauben in dem Vorhergehenden den Schlüssel gefunden zu haben, um die Dunkelheit, in welche sie eingehüllt ist, so viel als möglich zu zerstreuen, und die in derselben enthaltenen Lehrsätze im Zusammenhang mit seiner Philosophie zu erklären. Da sich Plato einmal an das kühne und alle menschliche Kräfte übersteigende Unternehmen gewagt hatte, die Bildung des Universums und aller Theile desselben durch den göttlichen

αυτα της φυσεως. Politicus S. 114. Alcibiades I. S. 65.

31) Phaedo S. 173. 149. 151.

32) de republica IX. S. 276. Politicus S. 114.

33) Timaeus S. 312.

Digitized by Google

chen Verstand zwar nicht als Gegenstand des Wissens, aber doch der Vermuthung vorstellig zu machen; so war es natürlich, daß er den Stoff zu diesem überschwenglichen Baue nirgend anders, als aus seinem philosophischen Gebäude hernahm. Die Merkmale eines Begriffs sind hier die Bestandtheile der Dinge, woraus sie gebildet und zusammengesezt werden. In der versinnlichten Darstellung, durch welche er sich bestrebt, Dinge vor die Augen hinzuzaubern, und sie vor denselben gleichsam entstehen zu lassen, die nur gedacht werden können, müssen nothwendig Begriffe an ihrer Deutlichkeit mehr verlieren als gewinnen. Dieses ist vorzüglich der Fall mit dem Begriff von Seele, welche der Bildung derselben zum Grunde liegt. Was den Verstand in demselben unterschieden hat, das wird hier, als wirklich von einander getrennt, zusammen verbunden; und es scheint dann von einem zusammengesezten Wesen die Rede zu sein. Hierzu gesellen sich noch Schwierigkeiten von anderer Art. Die menschliche Seele und die Weltseele werden als Wesen von einerlei Art beschrieben; und doch findet sich bei näherer Untersuchung ein beträchtlicher Unterschied. Die Regelmäßigkeit in der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper ist die Ursache, warum der Welt eine Seele beigelegt wird. Aber es ist nicht nur problematisch, ob er wirklich ein besonderes Wesen als Ursache dieser Regelmäßigkeit angenommen, sondern vielmehr höchst wahrscheinlich, daß er Gott für die Weltseele, d. i. das Princip der zweckmäßigen und nach Gesetzen bestimmten Bewegung gehalten habe. Die Nothwendigkeit, sich nach den Religionsbegriffen des Volks zu bequemen, trug auch vieles dazu bei, daß er sich nicht bestimmt und deutlich genug ausdrückte, und zuweilen eine von Gott verschiedene, oder auch wohl mehrere Weltseelen anzunehmen schien. Die Beschreibung von der Weltseele an dem angeführten Orte ist, wenn man sie im Zusammenhange nimmt, nichts mehr

noch

noch weniger, als die der Welt bestimmte Bewegung nach dem Gesetz der Einheit in dem Mannichfaltigen. Was sich bewegt, verändert immerzu seinen Zustand; das führt auf den Begriff von Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit (θατερον). Wenn diese Bewegung einerlei Regel unterworfen ist, so ist, ungeachtet aller Mannichfaltigkeit, Einheit in derselben (ταυτον). Die Weltseele ist nun die nach diesem Gesetz der Bewegung bestimmte Bahn des Himmels und der Sterne. Und man wird sich daher nicht wundern, wenn man liest, daß die Weltseele in verschiedene Theile, oder Bahnen, Kreise eingetheilt wird [34]).

Da aber doch nach den klaren Worten die Weltseele und die menschliche Seele einerlei Bestandtheile haben sollen, so müssen wir diese Stelle noch einmal in dieser Rücksicht betrachten. „Gott bildete, heißt es, „von der untheilbaren, sich immer gleichen Natur, und „der theilbaren, die an Körpern ist, ein drittes Wesen, „das zwischen beiden Naturen mitten inne stehet und an „der Natur des Einförmigen und des Verschiedenen „Antheil hat. Nach eben diesem Verhältniß setzte er sie „zusammen zu einem Mittelwesen zwischen dem Untheilbaren und dem an Körpern Theilbaren. Er nahm „beide Dinge, mischte sie zusammen in ein Vermögen, „indem er die Natur des Verschiedenen, die der Vereinigung widerstehet, mit Gewalt unter das Eine ordnete; vereinigte sie mit der Realität, und machte auf „diese Art aus dreien Wesen Eins [35]).“

Der

34) Timaeus S. 312 — 315.

35) Timaeus S. 312. της αμερισου και αει κατα ταυτα εχουσης ουσιας, και της αυ περι τα σωματα γιγνομενης μεριστης, τριτον εξ αμφοιν εν μεσω συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ἑτερου, και κατα ταυτα ξυνιστησεν εν μεσω του τε αμερους αυτων, και του κατα τα σωματα μεριστου. και τρια λαβων αυ τα οντα, συνεκερασατο εις μιαν παντα ιδεαν, την θατερου φυσιν δυσμικτον

Der Stoff der Seele iſt alſo 1) die untheilbare unveränderliche Natur (αμεριτος και αει κατα ταυτα εχουσα ουσια); 2) die theilbare an den Körpern befindliche Natur (ἡ περι τα σωματα γιγνομενη ουσια. Aus dieſen wird ein Weſen gebildet, welches weder das eine noch das andere iſt, ſondern zwiſchen beiden mitten inne ſtehet. Die Eigenſchaften dieſes Weſens ſind Unveränderlichkeit (ἡ ταυτου φυσις) und Veränderlichkeit ἡ του ἑτερου φυσις und ein Subjekt ουσια. Es giebt nicht mehr

μικτον ουσαν εις ταυτο ξυναρμοττουν βια· μιγνυς δε μετα της ουσιας, και εκ τριων συνθεμενος ἑν. Es iſt noch eine Frage, ob dieſe Stelle, wie ſie hier ſtehet, ächt und nicht durch Abſchreiber und Gloſſen verdorben iſt. Ich muß geſtehen, die öftere Wiederholung des αμεριτου und ταυτου, des μεριτου und ἑτερου oder θατερου, die beinahe an eine Tautologie gränzt, ſcheint mir verdächtig. Ferner heißt es, και τρια λαβων αυ τα οντα, und doch iſt nur von zweien Beſtandtheilen die Rede geweſen, und der dritte, ουσια, kommt erſt hernach vor. — Die Ueberſetzung des Cicero und des Ficin weicht nur in einigen Punkten ab. Jener überſetzt ſie ſo: „Ex materia, quae indiuidua eſt, „et quae ſemper uniusmodi ſuique ſimilis, et ex ea, „quae corporibus diuidua gignitur, tertium materiae ge„nus ex duobus in medium admiſcuit, quod eſſet eius„dem naturae et quod alterius: idque interiecit inter „indiuiduum atque id, quod diuiduum eſſet in corpo„re. Et cum tria ſumſiſſet, unam in ſpeciem tempera„vit: naturamque illam, quam alterius diximus, vi cum „eadem coniunxit fugientem et eius copulationis alie„nam. Permiſcens autem cum materia, cum ex tribus „effeciſſet vnum, id ipſam in ea, quae decuit mem„bra partitus eſt. (Timaeus c. 7.) — Die Worte ουσιας ειδος, της δε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ἑτερου überſetzt alſo Cicero quod eſſet eiusdem naturae et quod alterius, womit die Ficiniſche übereinſtimmt: tertiam ſubſtantiae ſpeciem commiſcuit mediam, quae rurſus eſſet naturae ipſius eiusdem et naturae ipſius alterius particeps. Man darf daher vermuthen, daß ſie eine andere Lesart vor ſich gehabt haben.

mehr Bestandtheile oder Eigenschaften der Seele als diese drei[36]). Jezt kommt es nun darauf an, was diese verschiedenen Worte bedeuten.

Die unveränderliche, untheilbare Natur sind Merkmale der Ideen, und der dadurch gedachten Dinge an sich[37]). Aber die theilbare Natur, was ist sie? Ist es die Materie? Dieß läßt sich nicht ohne Widerspruch annehmen, da, wie wir in der Folge zeigen werden, die Seele in dem Platonischen System von aller Materie und allen Körpern unterschieden wird. Vielleicht bedeutet dieses Wort überhaupt nur Vielheit, Veränderlichkeit, so wie αμερες und αμεριτον Einheit[38]). Es ist etwas an den Körpern befindliches oder werdendes (περι κατα τα σωματα γιγνομενον). Hierdurch scheint mir eben die Bewegung oder Veränderung bezeichnet zu werden. Denn es ist hier die Rede von der regelmäßigen Bewegung des Universums und dem Princip derselben. Die Bewegung ist nicht entstanden, sondern so wie die Materie ewig, nur daß sie ohne Gesetze regellos ist[39]). Durch die Bildung der Bewegung wird die Unterordnung derselben unter Gesetze verstanden, welches nur durch einen Verstand geschehen kann. Hieraus folgte also dieser Sinn: die Weltseele bestehet aus Einheit, Einförmigkeit und aus Vielheit, Mannichfaltigkeit der Bewegung, oder, welches eben so viel ist, sie ist Bewegung nach einer unveränderlichen Re-

36) Timaeus S. 312, 313. μιγνυς δε μετα της ουσιας, και εκ τριων ποιησαμενος εν, παλιν ολον τουτο μοιρας οσας προσηκε διενειμεν· εκαστην δε εκ τε ταυτου και θατερου και της ουσιας μεμιγμενης.

37) Timaeus S. 301, 348. Verglichen 2ter Bd. S. 121.

38) Sophista. S. 257. αμερες δη που δει παντελως το γε αληθως εν κατα τον ορθον λογον ειρησθαι. Theaetet. S. 183, 184.

39) Timaeus S. 305, 350, 386.

Digitized by Google

Regel. Eben dieses sollen die Worte: ἡ τῦ ταυτῦ, ἡ τῦ ἑτέρου φύσις anzeigen, welche mehrmals in dieser Bedeutung vorkommen [40]). Eine solche Bewegung nähert sich durch die Einheit dem Wesen einer Idee, und durch die Veränderlichkeit der Natur des Körpers; ob sie gleich keins von beiden ist, sondern vielmehr zwischen beiden mitten inne stehet.

Der dritte Bestandtheil der Seele ist οὐσία. Unter allen Bedeutungen des Wortes paßt keine hieher, als die eines Objekts oder Subjekts. Es bedeutet also dasjenige, in dem die zwei erklärten Bestandtheile vereiniget sind. Eben das bedeutet das Wort ἰδέα, dessen er sich vorher und noch an einem Orte auf eben die Weise bedient hat [41]).

Aus allen diesen ergiebt sich folgendes Resultat: Die Seele ist ein Subjekt, in welchem Einheit, Einförmigkeit und Vielheit, Mannichfaltigkeit der Bewegung angetroffen wird. Ich kann diese Erklärung nicht für die ausgemacht wahre ausgeben; denn ich muß aufrichtig gestehen, daß ich diese ganze Stelle immer weniger verstehe, je mehr ich über sie nachdenke. Unterdessen halt ich sie doch in so weit für annehmlich, als sie mit den übrigen Lehrsätzen von der Seele übereinstimmt, und als sich aus derselben begreifen läßt, in wiefern Plato ein gewisses Verhältniß zwischen der Bewegung und dem Vorstellen habe annehmen können. Die Hauptmerkmale, Einheit und Mannichfaltigkeit, vereinigt in einem Subjekt, sind bei weitem nicht hinreichend, um das Wesen der Seele anzugeben; sie schei-



40) Timaeus S. 321. ὁ τῦ ταυτῦ καὶ ὁμοίυ ἐην κύκλος. S. 322 314, 319, 320.

41) Theaetet. S. 139. δεινὸν γαρ τυ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν, οὐσπερ ἐν ἀφθόνοις ὑγροῖς, αἰσθήσεις ἐγκαθηνται, ἀλλα μὴ εἰς μίαν τινα ἰδέαν ἐστε ψυχὴν, εἴτε ὁ δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει.

nen mit andern nicht entwickelten Merkmalen innigst verwebt gewesen zu sein, mit denen sie ein Ganzes ausmachten. Er dachte sich wahrscheinlich bei dem Subjekte ουσια schon ein Wesen, welches vorstellend ist, Vorstellungen aus sich, und von Außen bekommt; ein selbstthätiges Wesen, das aus sich selbst heraus wirket, und von Außen bestimmt und beweget wird. Diese beiden Handlungsweisen, von welchen die eine mehr Wirken, die andere mehr Leiden ist, hatte Plato wirklich schon als Prädicate des in uns Wirkenden beobachtet, wie ich theils in der Theorie des Vorstellens, theils in diesem Abschnitt bemerkt habe, und noch bemerken werde.

Hier sollte angegeben werden, aus welchen Bestandtheilen das reale Wesen der Seele bestehe. Dieß konnte auf zweierlei Weise bestimmt werden, durch Prädicate des äußern oder des innern Sinnes. Das erste, welches die ältern Philosophen gethan hatten, indem sie das Wesen der Seele bald für Feuer, bald für Luft, bald für etwas aus allen Elementen zusammengesetztes hielten, war für den Plato durch die Unterscheidung zwischen Körper und Seele unmöglich gemacht. Die innere Wahrnehmung lehrte nur Wirkungen und Veränderungen der Seele, welche zur Erklärung des Wesens nicht gebraucht werden konnten, ohne sich im Cirkel herum zu drehen. Zu sagen, die Seele bestehe aus einer vorstellenden und selbstthätigen Kraft, wäre so viel gewesen, als etwas durch sich selber zu erklären. Daher war, wie es mir scheint, Plato genöthiget, sich nach etwas Höhern, nach einem Begriff umzusehen, welchem das Vorstellen und das thätig sein untergeordnet werden konnte. Dieses war der Begriff von Einheit und Vielheit; Begriffe, die auch sonst schon im transcendenten Gebrauche zur Erklärung der Dinge gebraucht wurden[42]) und außerdem noch den Vortheil zu ge-

42) Philebus S. 219. Verglichen 2ter Band, S. 154, 155.

währen schienen, daß sie den gedoppelten Charakter, unter welchem das Vorstellen und Wirken der Seele vorkam, zu erkennen gaben.

Das Vernunftvermögen ist das Princip und die Quelle aller Einheit, sowohl im Erkennen als im Handeln (2ter Band S. 154. 173. 174. 107 — 116.) Daher läßt sich die Vernunft selbst nicht ohne Einheit denken, oder, welches eben so viel ist, sie handelt immer nach einerlei Gesetzen. Das wirkliche Denken ist aber eine Thätigkeit der Seele, also eine Veränderung. Also findet sich bei dem Denken Veränderung, Mannichfaltigkeit, und Einheit[43]). Die Vorstellungen der Vernunft nimmt die Seele aus sich selbst; die Vorstellungen der Sinnlichkeit bekommt sie von Außen; sie wird von den Gegenständen derselben afficirt. Die Vielheit, Mannichfaltigkeit scheint Plato für die Form der von Außen gegebenen Vorstellungen gehalten zu haben. (2ter Band S. 155. 160.) Denn durch die Sinnlichkeit erfahren wir nur das Veränderliche, welches also immer anders ist, oder doch sein kann, und die sinnliche Vorstellung ist selbst nur Veränderung. Die Vorstellungen dieser Art stehen in keinem denkbaren Zusammenhange; Verbindung und Einheit erhalten sie erst durch die Vernunft[44]).

Der Mensch handelt entweder nach den Gesetzen seiner Vernunft, oder nach den Trieben der Sinnlichkeit. In jenem Fall hat er nur ein Gesetz, das in seinem Innern ist; er hat nur einen Zweck, worauf er alles beziehet; alle Handlungen werden dadurch harmonisch und zusammenstimmend. In diesem hat der



43) Sophista, S. 266. το κατα ταυτα και ὁσαυτως και περι το αυτο, δοκει σοι χωρις ταυτοις γενεσθαι ποτ' αν; — τι δ' αυ ταυτον νυν καλουμενον ουτα η γενομενον αν και ὁτιουν; S. 265.

44) Phaedo S. 180, 181. Theaetet. S. 141 — 143.

Digitized by Google

Mensch eigentlich kein Gesetz; er folgt den Antrieben der Sinnlichkeit, die nicht allein sehr verschieden, sondern auch oft einander widerstreitend sind[45]). — Man wird in allen diesen Beispielen die Beziehung auf den Charakter der zwei einander entgegengesetzten Wirkungsarten, die er mit dem Namen ἡ τὸ ταυτὸ, ἡ τὸ θατερὸ φυσις bezeichnet, leicht bemerken können.

Einheit und Mannichfaltigkeit konnten auch auf die Bewegungen angewendet werden, nach dem Grundsatz: Ordnung, Regelmäßigkeit läßt sich nur aus der Thätigkeit einer Vernunft erklären. Daher kommt die Bewegung eines Körpers, der, ohne seinen Ort zu verlassen, sich um sich selbst herumdrehet, der Handlungsweise der Vernunft am nächsten. Denn es ist in ihr Einheit (ταυτον). Am weitesten entfernt sich die Bewegung eines Körpers, der immerzu einen Theil des Raums nach dem andern verläßt, ohne dabei nach einer Regel geleitet zu werden. Hier ist θατερον, Mannichfaltigkeit ohne Einheit[46]).

Auf diese Weise wendet Plato die Begriffe des ταυτον und θατερον als Bestandtheile der Seele auf die verschiedenen Wirkungen des Gemüths selbst an. Nicht weit von jener Stelle sagt er so: „Wenn die Seele, die auf „diese Art aus drei Bestandtheilen harmonisch zusam„mengesetzt ist, einen ausgedehnten (sinnlichen) und ei„nen einfachen (denkbaren) Gegenstand betrachtet, so „sagt sie, in sich selbst gekehrt, und durch sich ganz „im

45) de Legib. I. S. 44 — 46. de republic. IV. S. 375.

46) Epinomis S. 254. το μεν ον εν ταξει (ζωον) κινουμενον αφρον χρη νομιζειν, ὁτῳ ὡς το πολυ δεῖ το περι ἡμας ζωον· το δε εν ταξει τε και ὑφ' ἑνος πορον ἐχον, μιγα τεκμηριον χρη ποιεισθαι τυ φρονιμου ειναι. κατα ταυτα γαρ αν και ὡσαυτως πορευομενον ἀει, και πειον και πασχον, τεκμηριον ἱκανον τυ φρονιμως ζην εκη παρεχομενον.

„in Thätigkeit gesezt, sich selbst, mit welchem er über-
„einstimme oder nicht, in welchem Verhältniß, wo,
„wann und wie er sei oder leide, sowohl in Rücksicht
„auf die veränderlichen als auch auf die unveränderli-
„chen Dinge. Es entstehen daraus wahre Begriffe und
„Urtheile (Gedanken, λογοι) in dem Vermögen der Ein-
„heit, die sich sowohl auf das Denkbare (ταυτον) als
„das Sinnliche (θατερον) beziehen, gleichsam innere Wor-
„te der Seele, die ohne hörbaren Laut zu sich selbst
„spricht. Wenn sie sich nämlich auf das Sinnliche
„(αισθητον) beziehen, und das Vorstellungsvermögen
„des Veränderlichen (ὁ τυ θατερυ κυκλος) in gehöriger
„Wirksamkeit, den Gegenstand in das Innere der Seele
„verkündiget, so erfolgen daraus wahre und zuverläs-
„sige sinnliche Vorstellungen und Begriffe. Beziehen sie
„sich aber auf einen denkbaren Gegenstand, und das
„Vermögen der Einheit (ὁ τυ ταυτυ κυκλος) ist thätig,
„und stellt denselben dar, so entstehet Vernunfterkennt-
„niß und Wissenschaft. Beide Arten von Vorstellungen
„können nur in einer Seele sein[47]).



47) Timaeus S. 315, 316. ὅτε ων εκ ταυτυ και της θατερυ φυσεως, εκ τε ουσιας περιων τινων συνπεφθεισα μερων, και αναλογον μεριςθεισα και ξυνδεθεισα, αυτη τε ανακυκλημενη προς αὐτην, ὁταν ψευδη σκιδαστην εχοντος τινος εφαπτηται, και ὁταν αμεριτον, λογοι κινημενη δια ταυτης ἑαυτης, ὁτῳ τ' αυτι ταυτον ᾖ, και ὅτυ αν ὁτερον, προς ὁ, τι τε μαλιτα και ὡτι και ὁπως και ὁποτε συμβαινει, κατα τα γιγνομενα τε προς ἑκαστα ἑκαστα ειναι και παςχειν, και προς τα κατα ταυτα εχοντα αει. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος, περι τε θατερον αν και περι το ταυτον, εν τῳ κινημενῳ ὑφ' αὐτυ φερομενος ανευ φθογγυ και ηχυς, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ τυ θατερυ κυκλος ορθος ιων, δια πασαν αὐτο την ψυχην διαγγειλῃ, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αν περι το λογιστικον ᾖ, και ὁ ταυτυ κυκλος ευτροχος ων αυτο [αυτα] μηνυσῃ, νυς επιστημη τε εξ αναγκης απετελειτο. τυτῳ δε εν ᾧ των αυτων συγ-

γιγ-

Es bedarf keiner weitern Erläuterung, daß Plato unter dem κυκλος τυ ταυτυ das Vernunftvermögen, dessen Charakter Einheit ist, sowohl in theoretischer als praktischer Rücksicht, und unter dem κυκλος τυ θατερυ das sinnliche Vorstellungsvermögen, welches nur empfängt und afficirt wird, welches noch nicht die Form der Einheit hat, verstanden habe. Denn da der Gegenstand der Sinnlichkeit das einemal θατερον, das anderemal αισθητον, der Gegenstand der Vernunft das einemal ταυτον, das zweitemal λογιστικον genennet wird; so kann man unter θατερον und ταυτον, als Vermögen betrachtet, nichts anders als das sinnliche Vorstellungsvermögen unter der Form des Mannichfaltigen und das Vernunftvermögen unter der Form der Einheit verstehen. Um sich noch mehr davon zu überzeugen, darf man nur im Timäus S. 329 — 332 nachlesen, wo er die Veränderungen beschreibt, welche die zwei Vermögen durch die Verbindung der Seele mit einem Körper erleiden. Es darf hier nicht übersehen werden, daß er die beiden Vermögen der unsterblichen Seele beileget, woraus noch mehr erhellet, daß man bei dem θατερον an keine Materie zu denken habe[48]); und daß er περιοδος τυ ταυτυ αρχικα nennt, ein Prädicat, das er sonst nur der Vernunft beileget[49]). Die Ausdrücke κυκλος, περιοδος, so

γιγνεσθον, αν ποτε τις αυτο αλλο πλην ψυχην ειπη, παν μαλλον η τ' αληθες ερει. Ich habe in den Text ein Paar Verbesserungen des Herrn Damman aufgenommen, da sie es wegen ihrer Gründlichkeit verdienten. Nämlich anstatt εις πασαν αυτυ την ψυχην, αυτος; und weiter unten, für αυτα μηνυση, αυτο. Disputatio de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Sectio II. S. 12. Man vergleiche mit dieser Stelle de republic. VI. S. 121 — 125 und VII. S. 166.

48) Timaeus S. 329. τας της αθανατυ ψυχης περιοδυς ενεδυν εις επιρρυτον σωμα και απορρυτον.

49) Timaeus S. 330. την μεν ταυτυ παντελειαν επεδησαν, σταντια αυτη ρωσαι, και επεσχον αρχυσαν και ουσαν.

Digitized by Google

so wie auch κινησις, sind von dem äußern Sinn entlehnte Ausdrücke, die Plato wählte, entweder weil es ihm an schicklichern Worten fehlte, oder weil er dem Bestreben zu versinnlichen zu viel nachgab. Es ist also in dieser Stelle nichts anders über das Wesen der Seele gesagt, als was wir an andern Orten auch finden[50]).



50) Die Stelle von Bildung der Weltseele wurde schon bei den Alten für so schwer gehalten, daß man an ihrer Erklärung verzweifelte. Sextus Empiricus aduersus Mathematicos I, 301. Unterdessen fehlte es auch damals nicht an Versuchen, sie aufzuklären. Aristoteles behauptete, Plato habe in derselben nichts anders sagen wollen, als die Seele sei aus allen Elementen zusammengesezt. de Anima l. c. 2. Xenokrates fand in derselben den Begriff einer Zahl, welche das Wesen der Seele ausmache. Crantor erklärte die Stelle dahin, daß die Seele aus vier Bestandtheilen zusammengesezt sei, aus der vernünftigen und sinnlichen Natur, aus Einheit und Verschiedenheit. Posidonius erklärte die theilbare Natur von den Gränzen der Ausdehnung, und die untheilbare von der Idee, und die Seele sei eine Idee des Ausgedehnten. Plutarch fand in dieser Stelle die Verbindung des hypostasirten Verstandes mit der hypostasirten Weltseele, de animae procreatione ex Timaeo. Unter den neuern Erklärern tritt Pleßing der Erklärung des Plutarchs bei. Tiedemann verstehet unter ταυτον einen Theil göttlicher Natur, und unter θατερον einen eben so großen Theil Materie. Geist der speculativen Philosophie 2ter B. S. 133. Diese Erklärung hat in neuern Zeiten das größte Glück gemacht. Dahmann in der angeführten Disputation erklärt das θατερον für einen Theil des Raumes, der mit der göttlichen Natur, der reinen Intelligenz (ταυτον) vereiniget worden sei. Es ist in allen diesen Erklärungen, so sehr sie auch von einander abweichen, etwas gemeinschaftlich Wahres, aber mit einem Zusaz von Falschen. Ich schmeichle mir, daß die hier vorgetragene alles Wahre vereiniget, und das Unrichtige vermeidet. Es würde aber zu viel Raum einnehmen, wenn ich das ausführlich zeigen wollte. Ich muß daher auf eine Abhandlung in Abicht und Borns neuem philosophischen Magazin 2ter Bd. 1stes und zweites

Die Vermögen, welche in dem Begriff Seele enthalten sind, werden in ein Subjekt vereiniget, und dieses ist Seele. Die Seele nimmt wahr durch die äußern Sinne[51]); sie denket durch den Verstand und durch die Vernunft[52]). Die Seele will, sie begehret, sie macht Entwürfe und führt sie aus[53]). Kurz alle Kräfte und Wirkungen, die wir in uns selbst wahrnehmen und denken, beziehen sich auf Etwas ihnen zum Grunde liegendes, ein Subjekt, welches die Seele ist. Die Seele wird dadurch von ihren Vermögen, Kräften, Wirkungen, Veränderungen unterschieden, wie ein Subjekt von seinen Prädicaten, wie Substanz von ihren Accidenzen. Dieß ist der Sinn des so oft mißverstandenen Satzes: Vernunft kann nur in der Seele sein[54]).

Obgleich Plato über den Grund dieser allgemeinen Beziehung aller innern Veränderungen und Vermögen nichts gesagt hat, so ist es doch kein anderer, als eine Thatsache, die Einheit des Selbstbewußtseins. Etwas Aehnliches scheint Plato gedacht zu haben, indem er daraus, daß der Vernunft, als der obern Erkenntnißkraft alle andere Vermögen untergeordnet sind, das Faktum erkläret, daß der Mensch einen localen Schmerz auf sein Ich, auf den ganzen Menschen beziehet[55]).

Die

tes Stück verweisen, ob ich gleich mit einem großen Theil derselben unzufrieden bin.

51) Theaetet. S. 139.

52) Phaedo S. 179.

53) de legibus X. S. 91. *αγει μεν δη ψυχη παντα τα κατ' ουρανον και γην και θαλατταν, ταις αυτης κινησεσιν, αις ονοματα εστι βουλεσθαι, σκοπεισθαι, επιμελεισθαι, βουλευεσθαι, δοξαζειν ορθως, ευθυμουμενους, χαιρουσαν, λυπουμενην, θαρρουσαν, φοβουμενην, μισουσαν, ερωσαν.*

54) Philebus S. 248. Timaeus S. 305, 316, 337. Sophista S. 261.

55) de Republ. V. S. 30. *οταν τι ημων δακτυλος υπο πληγη, πασα η κοινωνια η κατα το σωμα προς την ψυχην*

Die Seele als Subjekt aller Vermögen und Veränderungen ist der Gegenstand der rationalen Seelenlehre, und wir müssen nun die Prädicate untersuchen, unter welchen sich Plato denselben dachte.

Die Seele ist kein anschaulicher, sondern ein denkbarer Gegenstand, (παρατον, νοητον) [56]). Alles, was wir durch den innern Sinn wahrnehmen, ist nicht das Subjekt selbst, sondern es sind nur Veränderungen, Wirkungen desselben; oftmals nicht einmal rein, sondern mit körperlichen Veränderungen vermischt. Daher auch alles dieses vom Subjekte getrennt werden muß [57]). Seele ist eigentlich das, was in uns denkt, will, begehret u. s. w. und das wird nur gedacht. Vielleicht ist sie für ein anderes Wesen ein Gegenstand der Anschauung; allein für unsere Natur ist sie doch kein solcher Gegenstand [58]). Als ein blos denkbarer Gegenstand ist es Ding an sich.

Die Seele kann als denkbares Ding nicht durch eine Anschauung, sondern nur durch einen Begriff vorgestellt werden, und zwar nicht durch einen empirischen, sondern reinen, das heißt Gattungsbegriff. Jeder Gegenstand, den wir anschauen, besteht aus dem Gattungsbegriff und demjenigen, was die Wahrnehmung lehret. Dieses ist aber veränderlich, und wechselt sogar an jedem Individuum. Hingegen die Seele kann nur gedacht werden durch einen Begriff, der nur das-

τεταμενη εις μιαν συνταξιν την τε αρχοντος εν αυτη, ηδ' ἠθος τε και παθος ἁμα ξυνηλγηκεν μορις ἑκατερου. ἀλλη

56) de legibus X. S. 95. αλλα ειδεις πολλη τοπαραπαν το γενος ἡμιν τυτο ανεικθητον παθεσις ταις τε σωματος αιεθησεσι περιτεφυκαναι, νοητον δ' ειναι. νη μαι δη και διανοημασι λαβωμεν αυτο περι το τοιονδε. conferat. Epinomis S. 253. Phaedo S. 180.

57) de Republ. X. S. 316, 317. conferat. Symposium S. 240.

58) Phaedo S. 180.

dasjenige, was an der Seele niemals wechselt, oder die Gattungsmerkmale enthält. Man mag sich die Seele dieses oder jenes Menschen denken, so denkt man sich immer nur das vorstellende, wollende, begehrende Subjekt, welches von den Vorstellungen, Begehrungen, Willenshandlungen unterschieden wird. Also läßt sich die Seele nicht anders, als durch einen Gattungsbegriff denken [59]).

Indem die Seele ein blos denkbares Objekt ist, werden erstlich alle diejenigen Prädicate, die aus äußerer Anschauung geschöpft sind, z. B. Farbe, Gestalt, ausgeschlossen, zweitens diejenigen Prädicate mit ihr verbunden, welche intelligibeln Gegenständen zukommen [60]). Sie ist also unveränderlich und unzerstöhrbar. Das lezte Prädikat ist aber für die Philosophie viel zu wichtig, als daß die Realität desselben nur allein auf diese Folgerung gegründet werden sollte. Plato suchte sie durch andere Gründe noch zu erweisen, die unter den Beweisen für die Unsterblichkeit vorkommen werden.

Mit der Unveränderlichkeit ist auch die Identität verbunden. Bei allem Wechsel von Zuständen, Wirkungen, Vorstellungen bleibt doch immer die Seele eben dasselbe Wesen, eben dasselbe Subjekt, eben dieselbe Ursache [61]). Hierdurch wird die Seele als beharrend bei allem Wechsel ihrer Accidenzen gedacht. Dieß ist unstreitig der erste Anfang einer Entwickelung der Substanzialität der Seele, welche übrigens Plato noch nicht durch einen besondern Ausdruck bezeichnet hat, weil

59) Phaedo S. 178 — 181, 182. τῳ μεν θεῳ και αθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει, και αδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως και κατα ταυτα ἐχοντι ἑαυτῳ ὁμοιοτατον εἰναι ψυχην. conferat. Phaedo S. 211.

60) Epinomis S. 253, 254.

61) Sympolium S. 240. de republica IV. S. 349.

Digitized by Google

weil der Begriff von andern, die mit ihm zusammenhingen, noch nicht völlig getrennt war. Das wichtigste Problem in der Seelenlehre war die Unsterblichkeit, und Plato entwickelte die Prädicate der Seele hauptsächlich zum Behuf der Beweise für dieselbe. Nun lag dem Satze, die Seele ist unsterblich, der Begriff der Beharrlichkeit oder der Substanz schon zum Grunde. Wenn daher die Unsterblichkeit bewiesen war, so folgte die Substanzialität von selbst daraus.

Von welcher Natur ist aber dieses Subjekt? Ist es materiell, körperlich oder nicht? Plato unterscheidet die Seele erstlich von dem menschlichen Körper [62]). Denn der Körper stehet mit der Seele in dem Verhältniß, wie das Werkzeug zu demjenigen, der sich dessen bedienet. Wenn wir reden, so ist es die Seele, welche sich der Sprache bedienet; wenn der Künstler etwas bearbeitet, so bedient er sich der Hände, der Augen und so fort. Nun ist aber das Werkzeug etwas anders als derjenige, der es zu seinen Zwecken gebrauchet. Also ist die Seele von dem Körper verschieden [63]). Die Seele ist das Bestimmende (αρχον); der Körper das, was bestimmt wird (αρχομενον). Es sind also zwei ganz verschiedene Wesen [64]). Endlich folgt auch eben dasselbe Resultat aus dem Begriff des Dinges an sich selbst (αυτο το αυτο) [65]). Wie hieraus der Unterschied zwischen Körper und Seele folge, hat Plato nicht weiter bestimmt. Wo ich nicht irre, so wird eben das Räsonnement verstanden, welches im Phädo S. 178—182 sich

62) de legib. XII. S. 212. ψυχην σωματος ειναι το παν διαφερουσαν.

63) Alcibiades I. S. 57. 58.

64) Alcibiad. I. S. 59. Gorgias 42. Phaedo S. 182.

65) Alcibiad. I. S. 57 Φερε δη, τιν' αν τροπον ευρεθειη αυτο τουτο; ιδου μεν γαρ ταχ' αν ευροιμεν τι ποτ' εστιν αυτο. S. 60.

Digitized by Google

sich findet, und auf folgenden Sätzen beruhet. Der Körper ist ein anschauliches und daher veränderliches Objekt; die Seele hingegen ein blos denkbares Objekt, in welcher Eigenschaft es den Dingen an sich ähnlich, und daher unveränderlich ist.

Zweitens die Seele wird von jedem andern Körper sowohl einfachen (Element) als zusammengesetzten unterschieden. Die Prädicate, welche der Seele zukommen, sind gänzlich von denjenigen unterschieden, welche den Körpern angehören. Die Prädicate der Seele sind Unsichtbarkeit, das heißt Nichtanschaulichkeit (αοραϛον, αειδες ειναι), Denkbarkeit, Erkennen, Denken und was zum Vorstellen gehört, Bilden, nach Zwecken bearbeiten. Die Prädicate des Körpers aber das Gegentheil davon: Anschaulichkeit, Veränderlichkeit, Bildungsfähigkeit[66]). 2) Von der Seele müssen alle Prädicate, die wir an äußern Gegenständen wahrnehmen, ausgeschlossen werden, als Figur und Farbe[67]). 3) Körper und Seele haben jedes ihre besondern Prädicate. Das einzige, was sie mit einander gemein haben, ist, daß sie beide wirkliche Dinge oder Substanzen (οντα) sind. Alles übrige ist bei ihnen verschieden[68]). Plato betrachtet daher die Seele als eine

66) Epinomis S. 252. 253. τουτο δ' εστι σχεδον (ψυχη), ᾧ μονῳ πλαττειν και δημιουργειν προσηκει· σωματι δε ὁ λεγομεν πλαττεσθαι και γιγνεσθαι και δρασθαι. τῳ δε — λεγομεν παλιν, ᾧ γαρ ἁπαξ ἑκατερον, αοραϛα τε εινᾳ και γιγνωσκοντι, νοητα τε μνημης μεταλαβοντι λογισμῳ τε εν περιτταις τε και αρτιαις ἁμα μεταβολαις. Nach Stephanis Verbesserung. Vergleichen Epinomis S. 257.

67) Epinomis S. 252. ᾧ γαρ εστιν ασωματον ὁ, τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν και χρωμα ὁδεν ὁδαμως ὁτιοτ' εχον, πλην το θειοτατον οντως ψυχης γενος.

68) Epinomis S. 257. τα οντα εινου δυο, το μεν ψυχην, το δε σωμα· και πολλα ἑκατερα· παντα δε αλληλων αλλα, και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ὁδεν ποτον ὁδενι.

Digitized by Google

eine selbstthätigwirkende, den Körper aber als eine leidende Substanz, und nennt aus diesem Grunde die Seele vorzugsweise Ursache, Kraft (αιτιον)[69]. Wenn wir daher von der Seele alles dasjenige trennen, was in den Begriff eines anschaulichen Gegenstandes d. i. eines Körpers gehört, so bleibt nichts übrig, als uns die Seele als eine Kraft, als Ursache zu denken. Kraft ist aber kein Gegenstand der Anschauung, sondern nur des Denkens, und wir unterscheiden Kräfte nicht nach Gestalt und Farbe, sondern nach dem Verhältniß zu ihren Wirkungen[70]. Also läßt sich die Seele als Kraft und Ursache durch kein Prädicat der Anschauung denken. Dadurch ist sie aber von jedem Körper unterschieden. 4) Körper besitzen zwar auch eine Kausalität, aber sie ist bedingt. Körper können zwar einen andern bewegen, aber sich selbst nicht in Bewegung setzen. Ihre Kausalität wird also immer von Etwas außer ihnen bestimmt. Die Seele bestimmt sich hingegen selbst zu einer Handlung, und ist daher eine erste, absolute Ursache (αρχη)[71].

Man kann hieraus das Resultat ziehen, daß Plato unmöglich zwei Arten von Substanzen, deren Merkmale einander völlig entgegengesetzt sind, aus einerlei Bestandtheilen erklären konnte. Es würde auch wirklich eine Art von Widerspruch sein, wenn er die Seele, die er als ein Wesen betrachtet, die nichts mit dem Körper gemein hat, doch hernach aus Materie überhaupt, oder

69) Epinomis S. 257, 258. de legibus X. S. 87. seq. Philebus S. 247.

70) de Republica V. S. 61. δυναμεως γαρ εγω ουτε τινα χρειαν ὁρω, ουτε σχημα, ουτε τι των τοιουτων οιον και αλλων πολλων, προς ἁ αποβλεπων, ενια διοριζομαι παρ' εμαυτῳ, τα μεν αλλα ενια, τα δε αλλα. δυναμεως δ' ης εκεινο μονον βλεπω, εφ' ᾗ τε εστι και ὁ απεργαζεται.

71) de legib. X. S. 86 — 89.

oder aus irgend einer feinern hätte entstehen lassen. Es wäre eben so viel, als wenn er gesagt hätte, die Seele ist keine Materie, aber sie ist eine Art von Materie. Er war vielleicht der erste, welcher die Erscheinungen des innern Sinnes mit schärfern Auge betrachtet und einen so großen Unterschied und Abstand zwischen ihnen und denen des äußern Sinnes bemerkt hatte, daß er ihn nicht anders erklären konnte, als wenn er zwei verschiedene Substanzen, Körper und Seele annahm. Die Unmöglichkeit, die Wirkungen der Seele aus der Materie und materiellen Kräften abzuleiten, nöthigte ihn anzunehmen, daß die Seele der Zeit nach eher als die Körperwelt entstanden sei [72]). Man findet daher auch nicht das geringste von einer Ableitung der Seele oder ihrer Wirkungen aus irgend einer Materie, es sei einer groben oder feinen. Wenn Plato wirklich diese zwei Arten von Materie angenommen hat, so ist Feuer und Aether die feinste Materie; aber insofern sie, ungeachtet der Feinheit, dennoch Materie sind, wird ihnen eben dasselbe Wesen als den übrigen Elementen beigelegt, daß sie nämlich der Stoff sind, aus welchem der Inhalt der Körper zusammengesezt ist. Nun wird aber nicht allein der Erde und dem Wasser, sondern auch dem Feuer und der Luft, also überhaupt der Materie die Seele als ein ganz verschiedenes Wesen entgegengesezt [73]).

Drittens die Seele ist nicht nur nicht aus materiellen Theilen zusammengesezt, sondern sie kann auch nicht das Resultat der Zusammensetzung körperlicher Theile sein. Dieses nennten die Alten eine Harmonie. Viele

72) de legib. X. S. 80, 81, 90.

73) Timaeus S. 357, 358. Epinomis S. 253, 254. Timaeus S. 336, 337. τῶν γὰρ ὄντων, ᾧ νῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν. τοῦτο δὲ ἀόρατον. πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ γῆ σώματα πάντα ὁρατὰ γέγονεν.

Viele behaupteten nämlich, der Körper bestehe aus dem Warmen und Kalten, dem Feuchten und Trocknen, und andern solchen einander entgegengesezten Bestandtheilen. Diese Bestandtheile wären nach gewissen Graden und Verhältnissen zusammengesezt, so daß daraus eine Uebereinstimmung oder Harmonie entstehe, und diese sei die Seele des Menschen[74]). Plato widerlegt diese Behauptung aus drei Gründen. 1) Eine Harmonie ist etwas, das aus der Art der Zusammensetzung gewisser Theile entstehet. Sie sezt daher etwas voraus, welches eher ist, und wodurch sie bestimmt wird. Wir müßten also den Körper und seine Bestandtheile auch als Bestandtheile der Seele, und die Seele, als Wirkung derselben, der Zeit nach von jenen abhängig denken. Da wir aber in der Seele reine Begriffe finden, die nicht aus der Wahrnehmung entstanden sind, sondern über das Dasein in diesem Leben hinaus reichen, so müssen wir vielmehr der Seele ein älteres und von dem Körper unabhängiges Dasein beilegen[75]). 2) Die Harmonie ist nur insofern Harmonie, als sich Uebereinstimmung in den zusammengesezten Theilen findet. Es lassen sich daher verschiedene Abstufungen von einem höhern bis zu einem niedrigern Grade denken, oder mit andern Worten, eine Harmonie kann größer als die andere sein. Dieser Gradunterschied findet sich aber nicht bei der Seele. Eine Seele ist ihrem Wesen nach weder

74) Phaedo S. 295. 296. ὅτι τοιουτό τι μαλιστα ὑπολαμβανομεν την ψυχην ειναι, ὡςπερ συντεταμενης της σωματος ἡμων και ξυνεχομενης ὑπο θερμου και ψυχρου και ξηρου και ὑγρου· και τοιουτων τινων πραξιν ειναι, και ἁρμονιαν αὐτων τυτων την ψυχην ἡμων, σπειδαν παντα καλως και μετριως κεραθη προς ἀλληλα. Verglichen Phaedo S. 210. Aristoteles de anima I. cap. 4.

75) Phaedo S. 208 — 210. πρωτον μεν τυ ὑπαρ ἡμων ειναι ἡ ψυχη, και πριν εις σωμα ἀφικεσθαι, ὡςπερ αυτης ουσιν ἡ ὀνομασια σημαινει την τυ ὂ ειναι.



Digitized by Google

weder mehr noch weniger Seele als eine andere[76]). Andere Unterschiede, welche bei den Seelen statt finden, nämlich Tugendhaftigkeit und vernünftige Handlungsweise, Lasterhaftigkeit und nichtvernünftige Handlungsweise, lassen sich gar nicht erklären, wenn man ihr Wesen in einer Harmonie bestehen läßt. Soll Tugend Harmonie, Laster Disharmonie sein? Soll die tugendhafte Seele harmonisch sein, und eine andere Harmonie in sich enthalten; die lasterhafte disharmonisch sein und noch eine andere Disharmonie in sich fassen? Allein dieß streitet mit dem Satze, daß keine Seele, insofern sie Seele ist, weder mehr noch weniger Seele ist, als eine andere. Vielmehr folgte daraus, wenn sie eine Harmonie ist, daß keine weder harmonischer noch unharmonischer, also auch weder tugendhafter noch lasterhafter sein könne, als die andere. So werde denn dieser wichtige Unterschied aufgehoben, welcher doch nicht geläugnet werden kann. Endlich würde gar daraus folgen, daß es keine Untugend giebt. Da dieses aber alles ungereimt ist, so muß der Satz, aus dem dieses richtig folget, falsch sein[77]). 3) Jede Harmonie und Zusammensetzung kann nicht anders beschaffen sein, als die Bestandtheile, aus welchen sie bestehet. Sie kann nichts wirken oder leiden, als was die Bestandtheile wirken oder leiden. Die Harmonie bestimmt also nicht die Bestandtheile, sondern sie wird im Gegentheil von diesen bestimmt. Folglich kann sie auch denselben nicht entgegen wirken, oder ihre Wirkung aufhalten[78]). Wir wissen aber, daß die Seele, zumal

76) Phaedo S. 211. η ω στι τουτο περι ψυχην, ουτε την κατα το εμμετρωτατον μαλλον ετεραν ετερας ψυχης επι πλεον και μαλλον η επ' ελαττον και ηττον αυτο τουτο ειναι ψυχην; ου' στωτιων.

77) Phaedo S. 211 — 213.

78) Phaedo S. 210, 211. ουκ αρα ηγησεσθαι γε προσηκει αρμονιαν τινων εξ ων αν συνταθη; αλλ' ειπεσθαι. S. 214.

Digitized by Google

mal insofern sie vernünftig ist, gesetzgebend ist; daß sie nicht allezeit die thierischen Begierden verstattet, sondern vielmehr oft deren Befriedigung verbietet. Dieß würde aber nicht möglich sein, wenn sie eine Harmonie wäre. Sie würde, je nachdem die körperlichen Bestandtheile gespannt oder schlaff sind, oder erschüttert werden, nothwendig bestimmt werden, und keine Selbstthätigkeit haben, sich derselben zu widersetzen [79]).

Viertens. Plato kannte die materialistischen Begriffe von der Seele, die zu jenen Zeiten schon nichts ungewöhnliches waren, ohne sie anzunehmen. Einige sagten, die Seele, oder das Vorstellende sei das Blut, oder die Luft, oder das Feuer, oder das Gehirn. Er verwarf diese Erklärungen, weil sie auf die Seele und ihre Wirkungen nicht passen, und also eigentlich nichts erklären [80]). Hieraus erhellet so viel, daß ein theoretisches und praktisches Interesse ihn bestimmte, den Materialismus nicht anzunehmen, jenes, weil die Erscheinungen des innern Sinnes, die so sehr von denen des äußern verschieden sind, ein eignes Princip erfordern; dieses, weil mit dem Materialismus die Freiheit und Selbstthätigkeit der Seele streitet, ohne welche Moralität nicht denkbar ist.

Fünftens endlich glaubte er auch in der Handlungsweise der Seele selbst einen Grund für die Immaterialität gefunden zu haben. Bei der Betrachtung eines jeden Wesens, sagt er, muß man sich vor allen andern die Frage zur Beantwortung vorlegen, welches seine Natur sei, ob sie einfach oder vielgestaltig ist



79) Phaedo S. 213, 214, 181, 182.

80) Phaedo S. 218. πρωτον το αἱμα ειην ἡ φρονησις, ἡ ὁ ἀηρ, ἡ το πυρ ἡ τουτων μεν ουδεν, ὁ δε ἐγκεφαλος εἰην ὁ τας αἰσθησεις παρεχων τω ακουειν και ὁρᾶν και ὀσφραινεσθαι; ἐκ τουτων δε γιγνοιτο μνημη και δοξα· ἐκ δε μνημης και δοξης λαβουσης το ἠρεμουν, κατα ταυτα γιγνεσθαι ἐπιστημην.

(ἁπλοῦν, πολυειδες)[81]. Das lezte Wort bedeutet nach Platos eigner Erklärung wohl nichts anders, als Zusammensetzung aus Materie, deren Merkmal Vielheit ist; die Körper sind auf diese Weise zusammengesezt, ihre Gestalt oder Umfang bestehet aus vielen und mannichfaltigen Theilen[82]. Dem Gegensatze nach kann nun freilich das ἁπλοῦν sowohl das Nichtzusammengesezte, Einfache, als das nicht aus mannichfaltigen verschiedenen Theilen Zusammengesezte, also das Homogene, Einartige bedeuten. Die lezte Erklärung hat bisher den meisten Eingang gefunden, und sie scheint wirklich durch eine andere Stelle, wo dem πολυειδες, μονοειδες Einartigkeit entgegengesezt wird, vollkommene Bestätigung zu erhalten[83]. Allein da die Folgerungen, die sich daraus ziehen lassen, mit den Grundsätzen und den Behauptungen der Platonischen Philosophie nicht zusammenstimmen, so müssen diese Worte auf eine andere Art erkläret werden. Das Wort ἁπλοῦν bedeutet Einfachheit in der Bedeutung, daß es Veränderlichkeit ausschließet, wie aus mehrern Stellen erhellet[84]. Ein Wesen ist also ἁπλες, welches seine Form, seine wesentlichen Merkmale nicht verändert, oder welches nur eine Form hat (μονοειδες). Das Gegentheil ist πολυειδες, wovon die Körper ein Beispiel geben, deren Gestalt, Größe, u. s. w. immerzu veränderlich ist. Mit dieser Einfachheit ist aber der Begriff von Einfachheit, welche

81) Phaedrus S. 371. ἀρ' ὐχ οἷόν τε ἄλλως διανοεισθαι περι ὁτουοῦν φυσεως; πρωτον μεν, ἁπλοῦν ἢ πολυειδες ἐστιν.

82) Phaedrus S. 372. ποιησαι ψυχην ἰδειν, ποτερον ἐν και ὁμοιον πεφυκεν ἢ κατα σωματος μορφην πολυειδες· τουτο γαρ φαμεν φυσιν εἰναι δεικνυναι.

83) de Republ. X. S. 318. και τοτ' αν τις ἰδη αυτης την αληθη φυσιν, εἰτε πολυειδης εἰτε μονοειδης, ὁποι δη ἐχει και ὁπως.

84) de Republica II. S. 253. 254. ἀρα γνωτα τον θεον οιον εἰναι — ἢ ἁπλουν τε εἰναι, και παντων ἥκιστα της ἑαυτου ἰδεας ἐκβαινειν; Verglichen Politicus S. 82.

welche alle Theile ausschließt, verbunden. Was sich verändert, das ist zusammengesezt; was sich nicht verändert, ist nicht zusammengesezt (ἀξυνθετον)[85]. Man wird hieraus nun leicht erklären können, warum Plato für ἁπλουν auch den Ausdruck ἓν και ὁμοιον gebrauchet, indem das lezte nichts anders bedeutet, als das το ἀει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχον.[86] — Wenn das Ding einfach ist, fährt Plato fort, so muß untersucht werden, welches Vermögen es besizt, zum Wirken und zum Leiden, oder zur Thätigkeit und Empfänglichkeit[87]. Denn als einfaches und doch wirklich existirendes Wesen, muß es als Kraft gedacht werden, indem Wirken und Leiden die einzige allgemeine Regel ist, nach welcher das Dasein der Dinge bestimmt werden kann[88]. Als Kraft wird aber ein Ding nur durch die Prädicate bestimmt gedacht, welche aus seinem Wirken und seiner Handlungsweise hergenommen sind[89]. Hiervon nun die Anwendung auf die Seele. Wir finden zweierlei Vorstellungen in der Seele; einige bekommt sie durch die Sinne, einige nimmt sie aus sich selbst. Jene beziehen sich auf Gegenstände, die sich ohne Aufhören verändern, diese auf unveränderliche, sich immer gleich bleibende Gegenstände. Dieses ist die der Seele eigen-



85) Phaedo, S. 178. ουκουν ὁπῃ ἀει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχει, ταυτα μαλιστα εικος εἰναι τα ἀξυνθετα· τα δε ἀλλοτ' ἀλλως και μηδεποτε κατα ταυτα, ταυτα δε εἰναι τα ξυνθετα.

86) Phaedo S. 182.

87) Phaedrus S. 371. σκεπτεα, μαν μοι ἁπλουν ᾖ, σκοπειν την δυναμιν αυτου, τινα προς τι πεφυκεν εις το δρᾶν εχον, ἡ τινα εις το παθειν ὑπο του.

88) Sophista S. 262. λεγω δη το και ὁτιουν ου τινα ξυντεμνομενον δυναμιν, εἰτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτιουν πεφυκος, εἰτε εις το παθειν και σμικροτατην ὑπο του φαυλοτατου — παν τουτο ὀντως εἰναι.

89) de Republica V. S. 61.

Digitized by Google

thümliche Kraft; denn hier ist sie aus und in sich selbst thätig, bei jenen Vorstellungen verhält sie sich mehr leidend. Sie findet bei Begriffen und Ideen auch nur Ruhe und Befriedigung, sie verweilt bei diesen gerne, als wenn sie mit ihr verwandter Natur wären[90]).

So wie Plato an einem andern Orte von den Merkmalen der Vernunftbegriffe auf die Art des Daseins der Seele schließt[91]), so folgert er hier aus der Wirksamkeit und der Handlungsweise derselben bei dem reinen Denken (φρονησις) die Beschaffenheit der Kraft oder des Subjekts. Da die Seele reine Begriffe erzeuget, welche Einheit enthalten, und Etwas Unveränderliches zum Gegenstand haben, so muß sie selbst unveränderlich, und da mit Unveränderlichkeit, Einfachheit im Zusammenhange stehet, einfach sein[92]). Es ist derselbe Schluß, als wenn er aus dem Merkmal der Einheit und Unveränderlichkeit der Ideen auf die Form der Vernunft schließet, daß sie einförmig, unveränderlich nach einerlei Gesetzen wirke.[93]).

Aus

90) Phaedo S. 178 — 182. ὅταν γε αυτη καθ' αὑτην σκοπῃ, εκεισε οιχεται εἰς το καθαρον τε και αει ον και αθανατον.

91 Phaedo S. 210. ερρηθη γαρ που ὑπως ἡμων ειναι ἡ ψυχη, και πριν εις σωμα αφικεσθαι, αὐτης ὑπη ἡ υσια εχουσα την επωνυμιαν της τυ ὁ εστιν.

92) Phaedo S. 182. τῳ μεν θειῳ και αθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει και αδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως κατα ταυτα εχοντι ἑαυτῳ ὁμοιοτατον ειναι ψυχην.

93) Epinomis S. 247. διαφερειν δε ψυχην σωματος· εμφρον μεν που, το δε αφρον ὑηθωμεν· αρχων δε, το δε αρχομενον· και το μεν αιτιον ἁπαντων, το δε αναιτιον πασης παθης. Phaedrus S. 319. παν γαρ σωμα, ᾧ μεν εξωθεν το κινεισθαι, ἀψυχον· ᾧ δε ενὴθεν αυτο εξ αὑτυ, εμψυχον· ὡς ταυτης ὑσης φυσεως ψυχης. ει δ' ἐστι τυτο ὑτως εχον, μη αλλῳ τι σωμα τῳ αυτῳ αυτο κινειν, ἡ ψυχην.

Aus allen diesen Gründen schloß Plato die Einfachheit oder Immaterialität der Seele. Die Beweise sind freilich noch nicht so ausgebildet, entwickelt, und so ausgerüstet, als sie nach einem Zeitraum von ein Paar tausend Jahren durch größere Kultur der räsonnirenden Vernunft und durch den Scharfsinn, Witz und Darstellungsgabe vieler Denker seit Cartesius geworden sind. Allein dieß war auch von den ersten Versuchen, welche die speculative Vernunft machte, nicht zu erwarten. Es ist übrigens nicht nöthig, über den Werth und die Beweiskraft dieser Gründe etwas hinzuzufügen, nicht allein weil die Sache keiner Erinnerung bedarf, sondern auch, weil es hier nicht sowohl auf die Prüfung der einzelnen Prämissen und Folgerungen, als auf den transcendenten Gebrauch des Verstandes überhaupt ankommt. Ich erinnere dieß ein für allemal, weil ich mehrmals die Behauptungen der Platonischen Philosophie aufstellen werde, ohne sie allezeit mit einer umständlichen Kritik zu beleuchten, da am Ende des Werkes eine allgemeine kritische Prüfung der Platonischen Philosophie folgen wird.

Es ist hier aber noch eine Anmerkung zu machen, „weil einige Philosophen behaupten, daß bis auf Carte„sius der reine Begriff eines Geistes nur halb entwik„kelt worden, und kein griechischer Philosoph unter Un„körperlichkeit der Seele etwas anders verstanden habe, „als Feinheit der Materie, im Gegensatz der gröbern. „Dazu kommt noch, sagt man, daß der Begriff eines „einfachen Wesens nicht deutlicher und bestimmter sein „konnte, als der entgegengesezte von einem ausgedehn„ten Wesen. Da nun die Alten die Zergliederung des „lezten Begriffes nicht vollendet hatten, so mußte auch „der erste in einer gewissen Dunkelheit bleiben.“ Ob ich gleich nicht gesonnen bin, das erste und zweite Faktum zu läugnen, so folgt doch, wie ich glaube, das Resultat nicht mit solcher Allgemeinheit daraus, daß

es keine Ausnahme zulassen sollte. Es würde zum wenigsten nicht sehr gerecht sein, wenn man deshalb dem Plato die Behauptung eines feinen Materialismus zuschreiben wollte, weil andere Philosophen vor und nach ihm das Subjekt des innern Sinnes nicht anders denken konnten, als daß sie demselben zur Haltung etwas von materiellen Stoffe ließen. Plato hatte den Begriff von einem ausgedehnten und nicht ausgedehnten Wesen nicht vollständig entwickelt: so viel und nicht mehr ist Thatsache. Dieser Mangel an Kenntniß aller in dem Begriff gegebenen Merkmale hinderte ihn aber keineswegs, Seele und Körper einander entgegen zu setzen, als Dinge, die mit einander nichts gemein hätten, wie er sich selbst ausdrückte. So viel ist zum wenigsten offenbar, daß er dem Materialismus seiner Zeit entgegen arbeiten, und das Wesen der Seele rein von aller Materie trennen wollte. Wenn man diese Absicht etwas gelten lassen will; wenn man die Schwierigkeiten, einen neuen Begriff zu entwickeln, die Hindernisse der Sprache und die nicht ungewöhnliche Erscheinung bedenkt, daß es nicht jedem Denker glückt, alles was er an einem Gegenstande unterscheidet, und wie er ihn denket, sogleich in einen passenden Ausdruck zu legen; und zu diesem allen noch das Faktum setzt, daß er in keiner einzigen Stelle bestimmt und mit klaren Worten die Seele für eine feine Materie erklärt: so darf man wohl dem Plato das Verdienst nicht absprechen, daß er zuerst den Begriff der Immaterialität als ein wesentliches Merkmal der Seele, obgleich noch nicht bestimmt genug gedacht habe.

Aus der Immaterialität folgert Plato die Unsterblichkeit. Wir werden aber die Gründe, welche Plato für diese große Wahrheit aufstellt, erst dann näher betrachten können, wenn wir untersucht haben, wie sich Plato die Verbindung der Seele mit dem Körper dachte.

Die

Die Seele ist ein selbstthätiges Wesen. Sie kann sich selbst in Thätigkeit setzen, ohne von etwas Aeußern bestimmt zu werden. Sie ist Ursache von Wirkungen; der Anfang und der Grund ihrer Kausalität liegt aber in ihr selbst. Die Seele heißt in dieser Rücksicht Ursache (αιτιον) vorzugsweise, und ein Princip der Thätigkeit [93]). Diese Spontaneität ist vorzüglich die Wirkung der Vernunft, welche das oberste Vermögen der Seele ist, unabhängig von dem Zwang anderer Dinge nicht bestimmt wird, sondern selbst gesetzgebend ist. Die Seele ist in dieser Rücksicht zwar frei; aber das, was in der Vernunft gegründet ist, was die Seele nach den Gesetzen und Ideen der Vernunft beschließet, ist so unveränderlich und nothwendig, als irgend was anderes, was durch physische Gesetze nothwendig ist [94a]).

Die Seele heißt wegen dieses Vermögens ein sich selbst bewegendes Wesen (αυτο αυτο κινουν) [94b]) Denn das Wort Bewegen, Bewegung, κινειν wird überhaupt für Wirken, Thätigsein gebraucht; und κινησις, auch μεταβολη, heißt Kausalität, welche von gedoppelter Art ist, indem sie zwar überhaupt Thätigkeit ist, wodurch etwas entstehet, was vorher nicht war, sie aber selbst entweder in etwas andern, oder in sich selbst gegründet sein kann. In jenem Falle wird die Kausalität von einen andern bestimmt, in diesem aber bestimmt sie sich selbst [94c]).



94a) Epinomis S. 254. ἡ ψυχὴ δὲ ἀναγκῆ μὲν κεκτημένη, ἔστιν ἀναγκῶν πολὺ μεγίστη γεγονοῖτ' ἄν· ἀρχικὸν γὰρ ἀλλ' οὐκ ἀρχομένη νομοθετεῖ. τὸ δὲ ἀμεταστρεφὸν, ὅταν ψυχῆ τὸ ἀρῖστον κατὰ τὸν ἀρῖστον βουλεύσηται νοῦν, τὸ τελεῖον ἐκβαίνει τῷ ὄντι κατὰ νοῦν. καὶ ὧδε ἀδήμας ἂν αὐτῇ ἀρῖστον ὧδε ἀμεταστρεφτέον ἂν ποτε γένοιτο.

94b) Phaedrus S. 318, 319. de legib. X. S. 89.

94c) de legibus X. S. 85. ὥστε τοίνυν ἡ μὲν ἑτέρα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ οὐδαμῶς καὶ, μία τις· ἡ δ' ἑαυτὴν τ' αἰεὶ καὶ ἑτέρα δυναμένη — ἀλλὰ μία τις αὐτῶν πάσων κινήσεων. S. 86, 87, 89.

Digitized by Google

Es bedarf keiner Erinnerung, daß dieses die Begriffe der absoluten und bedingten Kausalität, oder der Freiheit und Nothwendigkeit sind. Die absolute Kausalität siehet nun Plato als ein wesentliches Prädicat der Seele an, und nennt sie daher ein sich selbst bewegendes, oder sich selbst zu einer Handlung bestimmendes Wesen. Hieraus entstand in der Platonischen und Peripatetischen Schule ein sehr heftiger Streit über die Frage: ob man von der Seele ohne Widerspruch sagen könne, sie werde von sich selbst bestimmt. Aristoteles nämlich verstand den Begriff der Kausalität nur von der Kausalität der Natur, wo das Bestimmtwerden eines Dinges immer durch eine von demselben verschiedene Ursache geschiehet, und fand daher den Begriff eines sich selbst bewegenden Wesens widersprechend. Die Akten dieses Streites findet man bei dem Macrobius, Somnium Scipionis 2tes Buch 14—16. Kapitel, und sie sind bei Beurtheilung des Widerstreits der Vernunft in Ansehung der Freiheit und Nothwendigkeit nicht ohne Interesse.

Es scheint, als wenn Plato die Seele nicht nur für ein selbstthätiges, sondern auch für ein nothwendiges Wesen (ἀρχη, eine unbedingte erste Ursache) gehalten habe, dessen Dasein die Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit aller andern Dinge ist. So sagt zum wenigsten Plato in dem zehnten Buche der Gesetze und in dem Phädrus nicht nur, daß ohne Seele keine Natur, keine Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt denkbar ist, sondern auch, daß wenn die Seele zernichtet würde, Himmel und Erde stille stehen, und nie wieder in Bewegung kommen würden. Ja er sezt noch hinzu, die Seele müsse ohne Anfang und Ende gedacht werden (ἀγεννητον, ἀδιαφθορον)[95]. Wie läßt sich aber denken,

95) de legibus X. S. 85—92. Phaedrus S. 318, 319. Phaedo S. 164.

denken, daß der Seele überhaupt die Prädicate beigelegt werden, welche nur allein der Gottheit, als dem nothwendigen Wesen zukommen? Hierauf ist zu antworten, daß Seele hier so viel als Geist überhaupt bedeutet, und als Gattung, Gott und die menschliche Seele in sich begreift[96]). Es läßt sich daher begreifen, wie einige Prädicate, die nur einer Art zukommen, dem Gattungsbegriff beigelegt werden. Zweitens. In dem zehenten Buche der Gesetze ist das Räsonnement eigentlich folgendes: Die Natur, insofern sie nach Gesetzen thätig ist, setzt eine erste Ursache voraus, welche nicht wieder bedingt ist, also mit Spontaneität wirkt. Von dieser Art kennen wir aber nur ein einziges Wesen, die Seele. Eine Seele — d. h. ein geistiges Wesen, die Gottheit — ist also die erste Ursache der Natur. Es kann daher nicht schwer sein, in beiden Stellen diejenigen Prädicate zu unterscheiden, welche einem endlichen und dem unendlichen Wesen zukommen.

Gleichwohl sagt Plato in dem Phädrus ohne Einschränkung und mit ausdrücklichen Worten: jede Seele ist unzerstörbar, unsterblich und also auch nicht entstanden[97]); da er doch sonst annahm, daß alle Seelen, so wie alle Dinge in der Welt, durch die oberste Intelligenz gebildet, und also entstanden sind. Um diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir vorher die verschiedenen Behauptungen, welche über die Frage, ob die Seelen einen Anfang haben oder nicht, vorkommen, betrachten.

Der einen Behauptung, die Seele ist nicht entstanden, widerspricht die andere: sie ist entstanden[98]). Auch

96) Phaedrus S. 318. δει μη περιττον ψυχης φυσεως περι θειας τε και ανθρωπινης, ιδοντα παθη και εργα τ' αλληλων ναιειν.

97) Phaedrus S. 318, 319. πασα ψυχη αθανατος — εξ αναγκης αγεννητον τε και αθανατον ψυχη αν ειη.

98) Timaeus S. 312. 326.

Auch bei der lezten bleibt sich Plato nicht gleich, indem er das einemal saget, sie ist aus der Weltseele genommen, das anderemal, sie ist von Gott gebildet[99]). Die beiden lezten Meinungen lassen sich vereinigen. Gott bildete die Seelen, und vertheilte sie auf die Sterne in gleicher Anzahl. Die Welt heißt daher beseelt, weil sie alle existirende Seelen außer der Gottheit enthält[1]). In dieser Rücksicht kann man sagen, daß die Seele jedes Menschen aus der Welt, als dem Inbegriff von allen vorstellenden Wesen, genommen sei.

Wie aber die beiden widersprechenden Behauptungen vereinbar sind, läßt sich nicht so leicht ausmachen. Wahrscheinlich ist dieser Widerstreit eine nothwendige Folge von dem unsichern Verfahren der Vernunft, wenn sie sich anmaßt, über Gegenstände dogmatisch zu entscheiden, welche doch gar nicht erkennbar sind. Sie muß dann nothwendig auf Behauptungen gerathen, die eben so viel für sich haben, als ihr Gegentheil, und sich selbst in Widersprüche verlieren. Dieß ist nun auch hier der Fall. Die Seele ist als selbstthätiges Wesen eine erste Ursache (ein Princip), und als solches kann sie weder Anfang noch Ende haben. Auf der andern Seite erfordert das speculative Interesse der Vernunft, um die höchste Einheit in alle ihre Erkenntniß zu bringen, nur ein nothwendiges Wesen anzunehmen, in welchem die vollständige Bedingung des Daseins aller Dinge anzutreffen ist. Diesemnach müssen die Seelen, so wie alle andere Dinge, als von Gott abhängig gedacht werden; daher die Behauptung, daß sie von Gott gebildet, und dadurch ihr Dasein erhalten haben.

Die lezte Behauptung scheint diejenige zu sein, welcher Plato einen gewissen Vorzug zugestanden hat; viel-

99) Timaeus l. c. Philebus S. 247.
1) Timaeus S. 326, 306.

Digitized by Google

vielleicht dadurch, weil sie zu seinem Systeme von der Weltbildung besser paßte. Jene konnte er besser brauchen, wenn von der Fortdauer der Seele die Rede war. Wenn er die Entstehung der Seelen behauptete, so konnte er sie zum wenigsten nicht wie Körper aus einem materiellen Stoffe entstehen lassen, weil beide von ganz entgegengesetzter Natur sind [2]). Die Seele als ein edleres Wesen, dessen Bestimmung ist, den Körper, mit welchem sie vereiniget ist, selbstthätig zu bestimmen, muß auch seiner Entstehung nach den Vorzug ihrer Natur behaupten [3]). Ihre Priorität beruhet auch außerdem darauf, daß sie mit der Gottheit verwandt ist, durch deren Intelligenz erst die physische Natur, als ein nach Gesetzen bestimmtes Ganze aller Wesen, erst entstanden ist. So wie also das Denken, Urtheilen, Schließen, Wollen, Bestimmen, eher gedacht werden muß, als die Materie in ihren Raumverhältnissen und ihren Kräften; so muß also auch die Geisterwelt eher existiret haben, als die Körperwelt [4]). Da keine Seele aus der Materie entstanden ist, so kann auch jetzt keine mehr aus der Materie durch Zusammensetzung entstehen. Denn aus der Materie werden nur Körper, die vergänglich sind (ἄνητα). Wollte man jenes annehmen, so wäre kein Grund zu denken, warum nicht die ganze physische Natur

2) Timaeus S. 336. δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλειόνων, ὡς ξυναιδιον ἀλλ' αἰτιαν εἶναι τῶν πάντων, ψυχρὸν καὶ θερμαινόντα, πήγνυντα τε καὶ διαχέοντα καὶ δὴ τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδεὶς τῶν εἰς μέσον δυνατὸς ἐχειν ἐστι. τὸν γὰρ ὄντως ᾧ νῦν μόνῳ πρακτέα προσήκει, λεκτέον ψυχήν.

3) Timaeus S. 312. ὁ (θεὸς) δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρότερον καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος, ἅτε δεσποτιν καὶ ἀρχουσαν ἀρχομένου συνεστήσατο.

4) de legib. X. S. 80 — 90. πρῶτοι δὲ καὶ ἡδὴ καὶ βουλήσεις καὶ λογισμοὶ καὶ δόξαι ἀληθεῖς, ἐπιμέλειαι τε καὶ μνῆμαι, πρότερα μήκους σωμάτων καὶ πλάτους καὶ βάθους καὶ ῥώμης ἂν γεγονότα εἴη, εἴπερ καὶ ψυχὴ σώματος.

nur endlich in Geister, das ist, unsterbliche Wesen verwandelt würde. Wenn man also einmal annimmt, daß die Seelen von Gott gebildet worden sind, so ist es nach dem Gesetz der Sparsamkeit annehmlich, daß sie Gott alle auf einmal bildete. Dieses und die Unsterblichkeit vorausgesetzt, ist das Geisterreich ein Inbegriff von vorstellenden Wesen, deren Zahl weder grösser noch kleiner wird [5]). Alle vorstellende Wesen sind also auf einmal entstanden, und Gott hat sie auf die Sterne vertheilt, wo sie theils mit Körpern verbunden, in die niedrigen Sphären herab steigen, theils, wenn sie wieder entkörpert worden, auf ihren ursprünglichen Stern zurückkehren [6]).

Alle Auswege, die versucht worden sind, oder noch werden könnten, sind unzulänglich, diesen Widerstreit aufzuheben. Man hat gesagt, entstanden und nicht entstanden, werde in verschiedener Bedeutung genommen. Die Seelen seien nämlich ihrer Form nach entstanden, und ihrem Stoffe nach nicht entstanden. Allein nach dieser Unterscheidung ist alles entstanden und nicht entstanden. Und welches ist der Stoff der Seelen? [7]). Man hat ferner gesagt, das Prädicat, nicht entstanden sein, komme eigentlich nur der Weltseele zu, der menschlichen Seele aber nur insofern sie ähnlicher Natur ist [8]). Hierdurch wird aber die Schwierigkeit nicht gehoben. Das beste Vereinigungsmittel ist vielleicht das, wenn man annimmt, daß Plato in den angeführ-

5) de Republ. X. S. 316. ει δ' εχει (ὁντως) ενοτις, ὁτι ουκ αν εἰεν αἱ ψυχαι. ὁτε γαρ αν τις ελαττους γενοιντο, μηδεμιας απολλυμενης, ὁτε αν πλειους. ει γαρ ὁτιουν των αθανατων πλειον γιγνοιτο, οιδ' ὁτι εκ του θνητου αν γιγνοιτο, και ποιητα αν εἰη τελευτωντα αθανατα. Phaedo S. 164.

6) Timaeus S. 326.

7) Plutarchus ψυχογονιας εν Τιμαιῳ edit. Francofurt. T. II. S. 1016, 1017.

8) Alcinous Isagoge c. 25.

Digitized by Google

geführten Stellen von dem ganzen Geisterreich spricht, welches nach seinem System der Inbegriff aller lebendigen Kräfte ist, und daher als das Princip und die Quelle alles Lebens und aller Thätigkeit in der ganzen Natur ist. Auf diese Weise lassen sich freilich die Folgerungen, welche Plato daraus herleitet, begreifen; da er aber doch jeder Seele das Prädicat, ohne Anfang zu sein, beilegt, so kann auch dadurch der Widerspruch nicht vollkommen gehoben werden.

Wir haben bisher von der Seele an sich gehandelt; jezt müssen wir auch die Lehrsätze des Plato von der Seele in Verbindung mit einem Körper betrachten.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß Plato die Verbindung der Seele mit dem Körper nicht für nothwendig, sondern mehr für zufällig gehalten hat; aber seine Behauptung gründet sich auf keine festen Gründe, so daß er bald auf diese, bald auf jene Seite schwankt. Wenn er auf der einen Seite die Seele für ein vorstellendes oder vielmehr denkendes Wesen hält, und das Denken als ein isolirtes Vermögen betrachtet, welches ohne Sinnlichkeit bestehen kann; wenn die Seele der eigentliche Mensch ist[9]: so mußte ihm nothwendig der Körper als etwas Zufälliges erscheinen, dessen der eigentliche Mensch gar wohl entbehren könne. Der Körper war vielmehr als eine Einschränkung des menschlichen Geistes anzusehen, die ihn an seiner Bestimmung, der Erkenntniß hindere[10]. Auf der andern Seite zeigt der menschliche Körper so viel Zweckmäßiges in seinem Bau und Einrichtung, so viel Anlagen zur Beförderung des geistigen Lebens, daß er für ein Werk der bildenden Gottheit mußte gehalten werden, welche ihn zur Gemein-

9) Alcibiades I. S. 65, 52, 59. Phaedo S. 173, 151, 154.

10) Phaedo S. 148 — 152. 188 — 190.

Digitized by Google

meinschaft mit der Seele bestimmt und eingerichtet habe [11]).

Plato scheint in der That bald diese bald jene Behauptung angenommen zu haben. Die Seelen, sagt er, haben vor dem Körper existiret, und haben gedacht, ehe sie mit dem Körper sind vereiniget worden [12]). Sie waren auf den Sternen vertheilt, und sie wurden nur dann erst an einen Körper gebunden, da ihr Begehren und Wollen nicht mehr rein geistig, nicht auf geistigen, sondern irdischen Genuß gerichtet war [13]). So wie ihr sittlicher Charakter steigt oder fällt, wandern sie von einem Körper zum andern, bis sie von ihrer Unlauterkeit und Verdorbenheit gereiniget, ihre ursprüngliche Vollkommenheit erlangen, und auf ihren ursprünglichen Wohnsitz, die Sterne, wieder zurückkehren [14]). Hingegen lesen wir in dem Timäus, wie Gott die Seelen nicht allein gebildet, sondern auch den Untergöttern befohlen habe, Körper zu bilden, mit welchen die Seelen vereiniget werden sollen [15]). Durch diese Verbindung entstehen zwar mannichfaltige Begierden und Leidenschaften, welche die geistigen Vermögen hemmen und einschränken, aber doch nicht nothwendig, indem die Reitze und Eindrücke nach und nach schwächer werden, so daß die Seele ungehindert wirken, und ihre Bestimmung erfüllen kann, zumal, wenn eine zweckmäßige Erziehung hinzukommt [16]). — Ob sich diese entgegengesezten Meinungen vereinigen lassen, ist eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Man müßte denn annehmen, daß die leztere, da sie in dem Timäus, einem spätern Werke vorkommt, der erstern als wahrscheinlicher sei vorgezogen

11) Timaeus S. 336 — 339.
12) Phaedo S. 174.
13) Phaedrus S. 320, 321.
14) Phaedrus S. 325. Timaeus S. 327.
15) Timaeus S. 325, 326.
16) Timaeus S. 327 — 332.

Digitized by Google

gen worden. Vielleicht daß die erstere eine fremde angenommene Meinung war, die er in seinen reifern Jahren verwarf, oder doch mehr herabstimmte. Genug es läßt sich darüber schon aus dem Grunde nichts Bestimmtes sagen, weil er der einen und der andern Behauptung beizutreten scheint, je nachdem es seinem besondern Zweck angemessen ist. Wahrscheinlich rechnete er aber diesen Gegenstand, so wie viele andere, unter diejenigen Dinge, von denen man nichts wissen, über die man nur Vermuthungen anstellen kann [17]).

Wenn die Seele mit einem Körper verbunden wird, so entstehet ein beseeltes Wesen (Thier, ζωον) [18]). Die Seele als ein selbstthätiges Wesen ist die Quelle des Lebens. Denn Leben heißt nichts anders, als sich selbst zur Thätigkeit bestimmen [19]). Wegen der innigen Vereinigung scheint der Körper sich selbst zu bewegen; ob es gleich die Seele ist, die ihn durch sich selbst bewegt [20]).

Wenn die Seele mit einem Körper verbunden wird, so gehet mit ihr eine Veränderung vor; sie fängt eine neue Art des Daseins an. Dieses wird durch das Wort γιγνεσθαι, γενεσις ausgedrückt [21]). Die entgegengesezte Veränderung ist die Trennung von dem Körper, der Tod (θανατος [22]). Nach dem Tode wird der Körper aufgelößt, die Theile, aus welchen er zusammengesezt ist, trennen sich von einander, und jeder gehet in sein Element zurück [23]). Der Körper, als ein aus materiellen Thei-

17) Timäus S. 303, 304.

18) Epinomis S. 252. ζωον γε αληθινως λεγοιτο κατα φυσιν φαμεν, οταν μια ξυναθροα ουσαις ψυχης και σωματος απασης μιαν μορφην. Phaedrus S. 320. ψυχη παν σωμα παγον.

19) Leg. X. S. 87. 88. μων αρα μη εστιν, ει ζην ποτε τινα πρεσεμεν, οτιου αυτο αυτο κινη;

20) Phaedrus S. 320.

21) Phaedo S. 198, 206.

22) Phaedo S. 146, 183. Gorgias S. 188. Meno S. 350.

23) Timäus S. 329.

Theilen bestehendes Ganze, hört auf, in dieser Eigenschaft zu existiren. Es fragt sich jetzo hier, ob die Seele das Schicksal des Körpers überlebet, ob sie getrennt von dem Körper noch ihre Existenz fortsezt, oder nicht, oder vielmehr ob sie zu keiner Zeit der Auflösung oder Zerstöhrung, wie ein Körper, unterworfen ist[24]).

Der Begriff der Unsterblichkeit ist vom Plato noch lange nicht befriedigend entwickelt worden; er wird vielmehr bei der Untersuchung der Gründe für die Fortdauer der Seele vorausgesezt, ohne scharfe Bestimmung der Merkmale, welche den Inhalt des Begriffs ausmachen. Plato verstehet unter Unsterblichkeit die Fortdauer der Seele nach dem Tode, und unter Fortdauer, fortgesezte Wirksamkeit des Denkens[25]). Fortdauer wird als Identität und Beharrlichkeit eines Wesens in allem Wechsel gedacht[26]). Das Wort φρονησις, welches hier vorkommt, bedeutet überhaupt das Vermögen nicht sinnlicher Vorstellungen, das reine Denkvermögen; es begreift aber auch das Vermögen, rein vernünftig nach Ideen zu handeln[27]). Die Fortdauer der Seele begreift nicht nur die Beharrlichkeit derselben als vorstellendes, sondern auch als moralisches Wesen. Wenn gleich dieses nicht in dem Begriffe liegt, so muß es doch Plato in dem unentwickelten Begriffe gedacht haben, weil die Unsterblichkeit in nothwendiger Beziehung mit der Sittlichkeit stehet, und Plato dieses praktische Bedürfniß in vielen Stellen anerkennet. Das Bestreben nach Weisheit, nach wahrer Erkenntniß und vernünftiger Lebensweise kann in diesem Leben nie vollkommen realisirt werden, wegen Verbindung der Seele mit

24) Phaedo S. 158, 159.

25) Phaedo S. 159. αλλα τυτο ὁη εσως ὁυκ ολιγης παραμυθιας δειται και πιστεως, ὡς ὁτι τε ψυχη αποθανοντος τε ανθρωπου, και τινα δυναμιν εχει και φρονησιν.

26) Symposium S. 240, 241.

27) Phaedo S. 154, 157, 181.

mit dem Körper, da die Sorge für die Erhaltung desselben einen großen Theil des Lebens beschäftiget, da die Macht der Sinnlichkeit theils von dem Wege zur Weisheit abziehet, theils so viel Hindernisse entgegensezt, daß man nicht ungehindert auf demselben fortgehen kann. Wir können also nur in einem andern Leben hoffen, Weisheit und Tugend zu erlangen, wo die Vernunft frei handeln kann[28]). Eben so ist es mit dem Wunsche nach Glückseligkeit, welcher nur in einem andern Leben vollkommen erfüllt werden kann[29]). Hierzu kommt nun noch, daß er mit der Unsterblichkeit allezeit den Zustand einer Vergeltung verbindet, in welchem nach Beschaffenheit des geführten Lebenswandels einem jeden Belohnung oder Bestrafung widerfähret, und zwar einer nothwendigen Vergeltung, weil sonst gute Menschen schlimmer daran sein würden, als böse, die oft bis an ihren Tod alle Glückseligkeit genossen haben. Es würde für diese ein wahrer Gewinn sein, wenn durch den Tod ihre Seele als Quelle ihrer Unsittlichkeit vernichtet würde[30]). Auch äußert sich in dem Menschen ein gewisses Vorgefühl von dem künftigen Zustand der Vergeltung, das Gewissen wacht bei Annäherung des Todes lebhafter auf, und läßt Bestrafung für die begangenen Sünden befürchten[31]). — Aus allem diesen darf man wohl sicher schließen, daß sich Plato die Fortdauer der Seele als einen moralischen Zustand gedacht hat.



28) Phaedo S. 146 — 158. 190, 191.

29) Epinomis S. 237. καλη δε ελπις τελευτησαντι τυχειν ἀπαντων, ὃν ἑνεκα τις προθυμοιτ' αν, ζην τε, ὡς καλλιστ' αν ζην κατα δυναμιν, και τελευτησας, τελευτης τοιαυτης τυχειν.

30) Gorgias S. 172. Phaedo S. 258. 243.

31) de republica I. S. 153.

Digitized by Google

Die Unsterblichkeit ist also eine Aufgabe der praktischen Vernunft. Und daher rührt das große Interesse, womit Plato diesen Gegenstand berühret, welches bloße Speculation nie würde gewährt haben. Es war Bedürfniß für die praktische Vernunft, einen Zustand anzunehmen und vorauszusetzen, in welchem das Ideal, welches sie als nothwendig aufgestellt, nach und nach erreicht, und die Glückseligkeit nach Verhältniß der Sittlichkeit ausgetheilt werden könnte. Da aber die Gränzen der reinen praktischen und speculativen Vernunft noch nicht bestimmt waren, vielmehr der leztern das Vermögen übersinnlicher Erkenntniß beigelegt wurde, so war es unvermeidlich, daß das, was die praktische Vernunft aus subjektiv zureichenden Gründen annimmt, eine Aufgabe für die speculative würde, welche nicht zufrieden mit dem Glauben, das Wissen durch objektive Gründe hervorzubringen suchte.

Unsterblichkeit beruhete bis auf Plato nur auf einem Glauben, nicht sowohl der Vernunft als des Ansehens. Denn der Antheil, welchen die Vernunft an demselben hatte, war nicht entwickelt, und wurde daher verkannt. So wie das Ansehen der historischen Gründe fiel, so nahm auch der Glaube an Unsterblichkeit ab. Beides das Zeitbedürfniß und das praktische Interesse bestimmten den Plato, alle Kräfte seines Geistes aufzubieten, um durch Gründe der Vernunft dem sinkenden Glauben an Unsterblichkeit eine hinlängliche Stütze zu geben, und einen Versuch zu machen, ob es nicht die Vernunft in dem, was bisher nur war geglaubt worden, zum Wissen bringen könnte[32]). Die Frage: dauert die Seele nach dem Tode noch fort, muß als eine Aufgabe der Vernunft betrachtet werden, welche sie zu ihrer eignen vollkommenen Ueberzeugung aufzulösen suchen muß. Sie darf nicht eher die Hofnung, Gewißheit

32) Phaedo S. 188, 159, 194.

Digitized by Google

heit zu erlangen, aufgeben, bis sie alle mögliche Versuche gemacht hat. Und wenn es treffen sollte, daß die Gründe, worauf sie ihre Ueberzeugung haut, nach einer schärfern Untersuchung nicht tauglich erfunden würden, so muß man sich vor dem Vernunfthaß verwahren. Denn man ist nur zu geneigt, die Schuld von getäuschter Erkenntniß von sich auf die Vernunft zu wälzen, und sich einzubilden, daß die Vernunft gar kein Vermögen besitze, Wahrheit zu erkennen, da doch der Fehler nicht in dieser, sondern an uns selbst lieget [33]). Auf der andern Seite erfordert das Interesse und die Schwierigkeit des Gegenstandes, verbunden mit der menschlichen Schwachheit, in die Beweise und Grundsätze, auf welchen man seine Ueberzeugung gründet, Mißtrauen zu setzen, und sie einer wiederholten Prüfung zu unterwerfen [34]). Mit einem Wort, die Vernunft ist genöthiget, so viel als möglich eine auf feste Gründe gebaute Ueberzeugung zu suchen; und wenn sie diese durch ihre Schlüsse nicht zuwege bringen kann, so muß sie jeden andern Grund, und wenn er auch nur Glauben gewähret (θειος λογος) annehmen, um durch dieses Leben hindurch zu steuern [35]).



33) Phaedo S. 194. δειν γαρ περι αυτα εν γε τι τουτων διαπεραξαι, η μαθειν δτη εχει, η ευρειν· η ει ταυτα αδυνατον, τον γουν βελτιστον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δοκιμωτατον, επι τουτω οχουμενον, ωστερ επι σχεδιας, κινδυνευοντα διαπλευσαι τον βιον· ει μη τις δυναιτο ασφαλεστερον και ακινδυνοτερον επι βεβαιοτερου οχηματος η λογου θειου τινος διαπορευθηναι. S. 205, 206.

34) Phaedo S. 342, 343. ὑπο μεντοι της μεγεθους περι ὧν οἱ λογοι εισι, και την ανθρωπινην ασθενειαν ατιμαζων, αναγκαζομαι αποκνειν επι εχειν παρ' εμαυτῳ περι των ειρημενων. Σωκρ. α μονον ταυτα τε ευ λογεις, αλλα και τας γε ὑποθεσεις πρωτας, ἁς ει ποτε ἡμιν εισιν, δειν επισκοπειν σαφεστερον. Phaedo S. 194.

35) Phaedo S. 194.

Nach diesen nicht philosophischen Maximen unternahm Plato, die Unsterblichkeit aus philosophischen Gründen zu beweisen. Er war wahrscheinlich der erste Philosoph, der diesen Versuch machte[36]). Obgleich er sich bestrebte, die Fortdauer der Seele apodiktisch zu beweisen, so dachte er doch von seinen Beweisen jenen Maximen zufolge zu bescheiden, als daß er sie für Demonstrationen hätte halten sollen; sie waren in seinen Augen nur wahrscheinliche Gründe, die einstweilen die Stelle besserer vertreten mußten[37]). Wir müssen jezt diese Beweise etwas näher betrachten.

Plato betrat bei diesem Räsonnement folgenden Weg. Er ging von dem Volksglauben aus, daß die abgeschiedenen Seelen aus dem Hades zurückkehren, und in andere Körper einwandern. Hieraus entwickelt er nach dem Gesetz der Veränderungen die Fortdauer der Seelen. Da aber dieser Grund nicht stark genug schien, so glaubte er, man müsse zur Betrachtung des Objekts übergehen, um aus dem Begriff desselben die Fortdauer herzuleiten[38]). Auf diesem Wege suchte er zu beweisen, daß die Sterblichkeit mit der Einfachheit, Unzerstöhrbarkeit, Präexistenz und absoluten Kraft der Seele streite. Es ergiebt sich hieraus schon die Folge, daß er in allen diesen Beweisen analytisch verfährt, und das Gegentheil der Unsterblichkeit als ein Prädicat betrachtet, welches mit dem Begriff der Seele im Widerspruch stehe; die angeführten Momente sind die Mittelbegriffe, durch welche der Widerspruch mit dem Begriff dargethan werden soll. Er schließt von dem Denken auf das Sein, von der logischen Unmöglichkeit auf reale Un-

36) Cicero Tusc. Quaest. I. 17. Platonem primum de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse.

37) Phaedo S. 159, 243, 192.

38) Phaedo S. 176.

Digitized by Google

Unmöglichkeit, und bleibt dabei dem Grundsatz seiner Philosophie getreu, daß die Dinge an sich mit ihren Eigenschaften durch das Denken erkannt werden. Hierin liegt der Hauptfehler seiner Beweise, zu welchem noch der Mangel einer erschöpfenden Zergliederung der Haupt- und Mittelbegriffe kommt, welche bei den ersten Versuchen dieser Art nicht mit aller Strenge gefordert werden kann. Doch wir gehen nun zur Betrachtung der einzelnen Beweise fort.

I. Der erste Beweis aus dem Gesetz der Veränderung. Plato nimmt den Satz aus der Volksreligion an, daß die abgeschiedenen Seelen in den Hades kommen, und von dannen wieder in neue Leiber einwandern [39]). Hierin liegt schon der Satz, daß die Seelen fortdauern. Denn existirten sie nicht mehr, so könnten sie nicht wieder mit einem neuen Körper verbunden in ein neues Leben zurückkehren [40]). Es kommt also alles darauf an, daß wir beweisen können, daß die Lebendigen aus den Todten entstehen (das heißt, daß die Seelen der Gebohrnen abgeschiedene Seelen sind). Dieses folgt aber aus dem Gesetz der Veränderung, daß ein Zustand nur dann anfangen kann zu sein, wenn vor-



39) Phaedo S. 159. παλαιος μεν ὁ λογος ὑτος ὁ μεμνημεθα, ὡς εισιν ενθενδε αφικομενοι (ψυχαι) εκει, και παλιν γε δευρο αφικνουνται, και γιγνονται εκ των τεθνεωτων. Hier wird von der Seele gesagt, sie entstehe aus den gestorbnen, nicht als wenn sie untergehe, und dann wieder ins Dasein zurückgerufen werde, sondern weil sie mit einem neuen Körper verbunden, und daher eine andere Art von Dasein anfängt. Diese und ähnliche Ausdrücke beruhen darauf, daß die Seele als der eigentliche Mensch betrachtet wird. Alcibiades I. S. 57 — 59. Das Sterben und Gebohren werden wird als eine Veränderung der Seele, als beharrend in allem Wechsel gedacht.

40) Phaedo S. 159. και ει τυθ' ὑτως εχει, παλιν γιγνεσθαι εκ των αποθανοντων τους ζωντας, αλλο τι ἡ εισιν αι ψυχαι εκει; ἡ χαρ αν που παλιν γιγνοιντο, μη ὀσαι.

vorher der entgegengesezte wirklich war, oder in der Sprache der griechischen Philosophie, daß das Entgegengesezte aus oder nach dem Entgegengesezten folge (εκ των εναντιων τα εναντια γιγνεται)[41]). Wenn etwas größer wird, so muß es vorher kleiner, und wenn es kleiner wird, größer gewesen sein, und so fort bei jeder Veränderung.

Bei jeder Veränderung giebt es also zwei entgegengesezte Dinge, und ein Uebergang von dem einen zu dem andern und von diesem zu jenem, worin das Wesen der Veränderung bestehet. Der Uebergang von dem Größern zum Kleinern heißt Abnahme, und von dem Kleinern zum Größern, Zunahme[42]).

Dem Leben ist das Sterben entgegengesezt, so wie dem Erwachen das Schlafen. Nach dem aufgestellten Grundsatz muß eins aus dem andern entstehen, und ein doppelter Uebergang vom Tode zum Leben, und vom Leben zum Tode statt finden. Der eine davon, das Sterben, ist eine Begebenheit, von welcher uns die tägliche Erfahrung überzeuget. Den andern Uebergang, das Wiederaufleben, erfahren wir zwar nicht, aber er folgt aus dem Gesez der Veränderung. Und daher müssen die Seelen der Verstorbenen irgendwo fortdauern, damit sie in einem andern Körper ein neues Leben anfangen können[43]).

Wenn wir nicht annehmen, daß der Uebergang von dem einen Zustande zu dem andern wechselseitig ist, so würde die Natur mangelhaft sein. Denn es würde zulezt alles nur einerlei Zustand haben; die Mannichfaltigkeit würde aufhören, und eine traurige Einförmigkeit durchgängig herrschen. Wenn alles einschliefe, ohne wieder

41) Phaedo S 160. Verglichen 2ter Bd. S. 305, 306. Aristoteles Metaphys. V. 24.
42) Phaedo S. 161.
43) Phaedo S. 162, 163.

wieder aufzuwachen, so würde Endymions Schlaf ein Traum gegen diesen allgemeinen Schlaf sein. Wenn sich alles vereinigte, ohne wieder abgesondert zu werden, so würde bald das Anaxagorische Chaos entstehen. Wenn also alle Wesen aufhörten zu sein, ohne ihre Existenz wieder anzufangen, so würde zulezt alles Dasein und Leben aus der Natur verschwinden [44]).

Der Fehler dieses Beweises ist leicht einzusehen. Er sezt schon voraus, was er erst beweisen sollte. Denn er ist eigentlich eine Folgerung aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit, daß jede Veränderung etwas Beharrliches voraussetze, welches bei allem Wechsel dasselbe bleibt, und daß es bei einer Veränderung aus einem Zustand in den entgegengesezten übergehet. Die Beharrlichkeit der Seele bei ihrer Trennung vom Körper muß vorausgesezt werden, wenn diese Trennung und die Verbindung mit einem andern Körper als Veränderungen derselben gedacht werden sollen. Zweitens der ganze Beweis, vorzüglich die zweite Hälfte desselben, beruhet noch auf einer andern unerweislichen Voraussetzung, daß nämlich immer eine gleiche Anzahl von Seelen vorhanden ist, welche weder verringert noch vermehrt werden darf [45]). Denn nur unter dieser Voraussetzung haben die lezten Folgerungen, daß wenn die Seelen bei ihrer Trennung vom Körper vernichtet würden, zulezt ein allgemeiner Stillstand und Tod in der Natur erfolgen würde, Bedeutung.

II. Diesen Beweis unterstüzt Plato mit einem andern, den er aus der Präexistenz und Wiedererinnerung der Seele hernimmt. In jenem wollte Plato beweisen, daß die Seelen, indem sie einen Körper nach dem andern wechseln, immer fortdauern, woraus folgt, daß, wenn ein Mensch gebohren wird, seine Seele schon



44) Phaedn S. 163, 164.
45) de Republica X. S. 316.

Digitized by Google

in einem andern Körper gewesen ist. Um dieser Folgerung mehr Ueberzeugungskraft zu geben, sucht er aus einem andern Grunde darzuthun, daß jede Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Körper müsse existiret haben[46]). Hierauf führte ihn seine Behauptung von den angebornen Begriffen.

Die Seele ist im Besitz von gewissen Vernunftbegriffen, welche aus der Erfahrung nicht genommen sein können, weil ihnen kein völlig entsprechender Gegenstand kann gegeben werden. Hieher gehören die Begriffe von der absoluten Gleichheit, Schönheit, Gerechtigkeit u. s. w. Wir können keinen Gegenstand in concreto als gleich, schön, gut uns denken, ohne den Gebrauch dieser Begriffe, welche gleichsam die Regeln sind, nach welchen wir Gegenstände der Erfahrung beurtheilen[47]). Sie werden daher bei allen Vorstellungen der Sinnlichkeit vorausgesezt, und müssen daher auch eines ältern Ursprungs sein, ob sie gleich erst durch diese Vorstellungen ins Bewußtsein gebracht werden. Hieraus folgt also, daß die Seelen das Bewußtsein von diesen Begriffen schon vor ihrer Verbindung mit diesem Körper müssen gehabt haben, ob es sich gleich nachher verloren hat, bis es durch die Vorstellung ähnlicher Gegenstände in der Erfahrung wieder geweckt wird. Denn es läßt sich nicht denken, daß diese Begriffe nach der Geburt sollten gegeben sein, da sie in eben dieser Periode aus dem Bewußtsein verschwinden[48]). Das Bewußtsein derselben ist also eine Art von Wiedererinnerung durch Hülfe empirischer Vorstellungen, bei welchem jene angewendet werden. Da also diese Begriffe vor diesem Leben in der Seele müssen gewesen sein, so muß

46) Phaedo S. 165 — 176.
47) Phaedo S. 170.
48) Phaedo S. 170, 171 — 173. Vergleichen zweiter Band S. 57 seq. S. 33 seq.

Digitized by Google

muß auch sie nothwendig vor dem Körper schon existirt haben [49].

Plato schließt also von der Priorität gewisser Vorstellungen auf die Präexistenz der Seele. So scharfe Blicke in das Vorstellungsvermögen diese Behauptung auch voraussezt, so ist doch der Schluß auf die Präexistenz sehr übereilt, weil an einen sehr möglichen Fall nur nicht ist gedacht worden, daß die Begriffe zwar nicht durch einen äußern Stoff gegeben, aber doch in der innern Wirksamkeit und Form des Vorstellens gegründet sind, wobei man auf die Präexistenz des Subjekts gar nicht schließen kann.

Plato konnte aus seinen Ideen auf die nämliche Weise die von aller Zeitbestimmung unabhängige Subsistenz oder Ewigkeit der Seele beweisen. Denn da die Ideen das Unveränderliche, Nothwendige vorstellen, welches als die Form der Dinge an sich unabhängig von jeder Zeit gedacht wird, so muß die Seele, indem sie diese ewigen Begriffe denkt, zu aller Zeit gedacht haben und zu aller Zeit gewesen sein. Etwas Aehnliches von dieser Schlußart findet man in einer andern Wendung dieses Beweises. Die Seele, sagt er, hat die nicht empirischen Vorstellungen nicht in diesem Leben erlanget. Sie sind aber in der Seele vorhanden, weil sie aus ihr durch geschickte Fragen entwickelt werden können. Sie hat sie also in einer andern Zeit, da sie mit ihrem Körper noch nicht verbunden war, schon gehabt und erhalten. Die Seele

49) Phaedo S. 173. 174. ει μεν ταυτ', ὁ Σιμμιας φησι, καλον τε τι και αγαθον, και παντα ἡ τοιαυτη ουσια, και επι ταυτην τα εκ των αισθησεων παντα αναφερομεν, ὑπαρχουσαν προτερον ανευρισκοντες ἡμετεραν ουσαν, και ταυτα ταυτην απεικαζομεν, αναγκαιον, ὡτω ἐχειν και ταυτα ταυτ' ειναι, ὡτω και την ἡμετεραν ψυχην ειναι και πριν γεγονεναι ἡμας. S. 210.

Digitized by Google

Seele muß also in der Zeit, da sie in einem menschlichen Körper und ohne denselben ist, das heißt alle Zeit gedacht und das Wesen der Dinge erkannt haben. So wie also die reinen Begriffe von den Dingen ohne Anfang und Ende in der Seele sind, so muß auch die Seele unsterblich seyn[50]). Hierdurch hat der Beweis aber nicht das geringste gewonnen. Denn wenn es auch apodiktisch erwiesen wäre, daß die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper schon gedacht, und daß sie vor allem empirischen Gebrauch des Verstandes gewisse nicht empirische Begriffe erhalten oder erzeugt habe, so folgt doch gar nicht daraus, daß sie zu aller Zeit existiret und gedacht haben müsse. Denn wenn auch ihre Existenz zu einer gewissen Zeit angefangen hätte, so könnten dennoch alle diese Folgerungen ihre Gültigkeit haben.

Die Präexistenz der Seele ist ein Satz in der Platonischen Philosophie, dessen sie in gewisser Rücksicht gar nicht entbehren konnte. Denn sie vertrat die Stelle einer Hypothese, um die Möglichkeit zu erklären, wie die Seele angeborne Begriffe besitzen könne, auf welchen die ganze Platonische Philosophie beruhete. Insoferne steht die Präexistenz der Seele in einem nothwendigen Zusammenhang mit der Platonischen Philosophie. Aber das einzige Fundament derselben sind doch die Ideen, welches also fest stehet, wenn auch gleich die Möglichkeit derselben nicht begriffen werden könnte. Insofern nenne ich es eine Hypothese, welchen Namen Plato

50) Meno S. 360, 361. οὐ μὲν ἀεὶ (ὃν ἂν) ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ δν ἂν μὴ ἡ ἀνθρώπου, ἀναγκαῖον αὐτῇ ἀληθεῖς δόξας, αἱ ἀρτίως ἐπονομάζομεν ἐπιστήμας γεγονέναι, ἐξ' ὧν τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα εἶναι ἡ ψυχὴ αὐτὴ; δῆλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον οὐκ ἦν ἡ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος — ἔστιν οὖν οὐ καὶ ἡ ἀλήθεια ἀεὶ τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος οὖν ἡ ψυχὴ ἐστί;

Plato der Behauptung selbst zu geben scheint[51]). Man findet auch nicht, daß er auf die Präexistenz irgend einen Lehrsatz gegründet hätte; hingegen knüpfte er an sie eine Menge von Vermuthungen und Dichtungen über den vorhergehenden Zustand der Seele an. Davon weiter unten.

III. Diese beiden Gründe schienen doch dem Plato nicht von der Beschaffenheit zu sein, daß sie eine feste unerschütterliche Gewißheit gewähren könnten. Er gehet daher zu dem direkten Beweise über, um aus dem Begriffe des Objekts zu zeigen, daß sich das Aufhören der Existenz der Seele nicht ohne Widerspruch denken lasse. Auflösung, Trennung und Zerstöhrung ist nur ein mögliches Prädicat des Zusammengesezten. Denn so wie es zusammengesezt worden, so kann es auch wieder zerlegt und aufgelößt werden. Einfachheit und Auflösung widersprechen einander, weil Auflösung Theile voraussezt, die bei dem Einfachen nicht sind.

Da

51) Phaedo S. 210. ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λογος, εἰ ὑποθέσεως ἀξιας ἀποδέξασθαι ἐστιν. Vergleichen Meno S. 361. 349 seq. Phaedo S. 222. Damm in der angeführten Disputation 2ter Theil. S. 25. behauptet, ὑποθεσις sei hier so viel als ein gewisser und unbezweifelter Grundsaz. Allein warum hätte denn Plato ἀξιας ἀποδέξασθαι hinzugesezt? Ich bin daher noch immer überzeugt, daß Plato die Präexistenz als eine Voraussezung ansiehet, welche, da sie mit dem, was ihm gewiß war, dem Dasein von reinen Begriffen, so gut übereinstimmt, und sogar die Möglichkeit derselben begreiflich macht, annehmungswürdig ist.

Uebrigens bemerke ich nur noch, daß ein Mythe und eine Hypothese sich so sehr von einander unterschreiben, daß man sie nicht mit einander verwechseln sollte. Wenn Plato die Präexistenz der Seele wegen ihrer übersinnlichen Vorstellungen annimmt, so ist es eine Hypothese: wenn er aber den Zustand der präexistirenden Seelen, z. B. ihren Aufenthalt auf den Sternen, ihre Wanderungen in verschiedene Körper, vorstellig zu machen sucht, so ist es ein Mythe.

Digitized by Google

Da nun die Seele ein einfaches Wesen ist, so kann sie nicht aufgelößt, also auch nicht zerstöret werden[52]. Wie Plato die Einfachheit oder Immaterialität zu beweisen suchte, haben wir schon oben gezeigt. Da aber dieser Beweis nicht möglich ist, indem wir die Seele an sich gar nicht erkennen, sondern nur als das Subjekt des Vorstellens denken können, und der Schluß von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit der Kraft äußerst trüglich ist, so kann auch dadurch Unsterblichkeit nicht bewiesen werden.

Es ist aber dabei noch zu bemerken, daß der Beweis aus der Einfachheit oder Immaterialität, der sonst für die größte Stütze der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit gehalten wird, bei dem Plato diesen Rang nicht einnimmt, weil die Prämissen nicht apodiktisch abgefaßt sind. Er war noch nicht auf den Gedanken gekommen, aus dem Begrif der Materie die Unmöglichkeit des Denkens zu schließen, sondern folgerte nur aus der Selbstthätigkeit und dem Denken a priori, daß die Seele ein Wesen von anderer Natur sei, als der Körper. Er behauptet daher in diesem Beweise zum wenigsten, nicht, daß die Seele einfach sei, sondern daß sie mit dem Einfachen, Unzerstöhrbaren, Göttlichen, die größte Aehnlichkeit habe[53].

Gegen dieses Räsonnement werden zwei Einwürfe gemacht. Erstlich. Wenn die Seele eine Harmonie oder ein Verhältniß der Zusammensetzung der körperlichen Bestandtheile ist, wie einige behaupten: so ist sie zwar nicht weniger ein unkörperliches, nicht anschauliches (unmaterielles) Ding; allein es würde ein übereilter Schluß sein, wenn man daraus folgern wollte, sie

52) Phaedo S. 177 — 182.

53) Phaedo S. 182. τῳ μεν θειῳ και αθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει και ἀδιαλυτῳ και αει ὡσαυτως και κατα ταυτα ἐχοντι ἑαυτῳ, ὁμοιοτατον εναι ψυχην.

Digitized by Google

sie müsse länger fortdauern, als der Körper. Es wäre eben so, als wenn man sagte, die Harmonie der Töne einer Leyer müsse noch fortdauern, wenn auch das Instrument zerbrochen sei, weil die Harmonie etwas Vortreflichers sei als die Leyer. Denn es läßt sich nicht anders denken, als daß sie, ungeachtet ihres Vorzugs, eher als das Instrument zerstöhret wird. Gerade so kann es sich auch mit der Seele verhalten[54]). — Plato beantwortet diesen Einwurf damit, daß er zeigt, die Seele könne ohne Widerspruch nicht als eine Harmonie, das ist, als ein Accidenz des Körpers gedacht werden. Seine Gründe haben wir schon oben angeführt.

Zweiter Einwurf. Wenn wir auch annehmen, es sei apodiktisch erwiesen, daß die Seele eher existiret hat als der Körper, und einräumen, daß sie von längerer Dauer ist, als der lezte, so ist doch damit keineswegs erwiesen, daß sie unsterblich sei, das ist, daß sie nach jeder Trennung vom Körper fortdauern müsse. Denn es läßt sich denken, daß die Seelen viele Körper durchwandere, und sie überlebe, zulezt aber doch nicht anders als der Körper in ihr voriges Nichts aufgelößt werde. Es ist möglich, daß sie selbst durch diese Wanderungen geschwächt, endlich in einem Körper ihr Dasein verliehrt. Man darf nicht sagen, daß wir doch davon nichts erfahren; denn es ist kein möglicher Gegenstand der Erfahrung. Vielleicht hing die Erhaltung und Fortdauer des Körpers von der Seele ab, welche durch ihre Thätigkeit das Fehlende und Abgehende ersezte, bis sie selbst vom Tode überwältiget, den Körper nicht mehr vor der Zerstöhrung sichern kann, und beide nach einerlei Verhängniß aufgelöset werden. Es wäre dann gerade so wie mit einem Leineweber, der in seinem Leben viele Kleider verfertiget hat, die alle von kürzerer Dauer sind, als sein Leben, endlich aber in seinem von ihm

54) Phaedo S. 195, 196.

ihm selbst verfertigten Gewande stirbt, welches ihn überlebt. Man kann immer zugestehen, daß das Menschengeschlecht von längerer Dauer und edlerer Natur ist, als ein Kleid, ohne dadurch bewiesen zu haben, daß der Leineweber nicht eher vermodern werde, als sein zuletzt getragenes Kleid. — Kurz die Unsterblichkeit setzt noch einen stärkern Beweis voraus, durch welchen dargethan werden muß, daß die Seele schlechterdings nicht zerstöhret werden kann[55]).

IV. Um diesen Einwurf zu widerlegen, sucht Plato zu beweisen, daß Zerstöhrung und Tod ein Prädicat sei, welches der Seele widerspreche. Die Prämissen zu diesem Beweise sind die Ideen[56]).

Es giebt von allem was ist, einen Begriff, der das Wesen desselben (die wesentlichen Merkmale) enthält, und wodurch wir daher das Ding an sich (in abstracto) denken. Es giebt also eine absolute Schönheit, Güte, Größe und so fort[57]) Diese Begriffe enthalten den Grund von allen Eigenschaften und Prädicaten, die man an concreten Dingen findet. Es giebt viele schöne Dinge, sie sind es aber nur wegen der absoluten Schönheit, das heißt, wir legen einem Individuum das Prädicat der Schönheit bei, wenn wir an demselben eben die Merkmale finden, welche wir in dem Gattungsbegriff als nothwendig denken. Jede andere Erklärung setzt diesen Begriff schon voraus[58]). Wenn man sagt, die Farbe, die Gestalt ist die Ursache von der Schönheit, so kann man mit Recht fragen, warum die Farbe, Gestalt u. s. w. schön ist. Wenn man sagt, Simmias ist eine Kopfslänge größer als Sokrates und kleiner als Phädo,

55) Phaedo S. 197—200.
56) Phaedo S. 227 — 248.
57) Phaedo S. 227.
58) Phaedo S. 227. φαινεται γαρ μοι, ειτι εστιν αλλο καλον καθ' αυτο το καλον, ωδε δ' αν αλλο καλον ειναι, η διοτι μετεχει εκεινου του καλου.

Digitized by Google

Phädo, so ist nicht der Kopf der Grund, daß eine Person größer und kleiner ist, (denn wie kann eine Sache zwei entgegengesezte Prädicate begründen?) sondern die Größe, die allen dreien zukommt, und welche gegen die Größe des einen gehalten, größer, und gegen die des andern, kleiner ist[59]). Es ist ein bloßes Verhältniß. Man darf nicht denken, daß die Größe selbst klein, oder die Kleinheit groß, oder daß Größe und Kleinheit zugleich in einem Subjekte angetroffen werde. Sondern die Größe, die einem Objekte zukommt, kann im Verhältniß mit einer andern größern oder kleinern Größe betrachtet werden, und wird in jenem Fall als kleiner, in diesem als größer gedacht, ohne daß sie selbst die geringste Veränderung leidet[60]).

Widersprechende Merkmale lassen sich weder in dem Gattungsbegriffe noch in dem Begriff eines concreten Dinges, welches durch jenen bestimmt ist, vereinigen. So kann der Begriff der Größe Größe und Kleinheit nicht zugleich enthalten. Ein concretes Ding, dem eine Größe zukommt, kann nicht zugleich als nicht groß oder klein gedacht werden. (Nämlich an sich, aber wohl in Vergleichung nach dem vorhergehenden Absaze)[61]).

Wenn

59) Phaedo S. 227 — 232. αλλα γαρ ὁμολογεις το τον Σιμμιαν ὑπερεχειν Σωκρατης, ωχ ὡς τοις ρημασι λεγεται, ὑτω και το αληθες εχειν; ω γαρ πεφυκεναι Σιμμιαν ὑπερεχειν τυτῳ τῳ Σιμμιαν ειναι, αλλα τῳ μεγεθει ὁ τυγχανει ὀν· ωδ' αν Σωκρατης ὑπερεχοιν, ὁτι Σωκρατης ὁ Σωκρατης ἐστιν, αλλ' ὁτι σμικροτητα εχει ὁ Σωκρατης προς το εκεινυ μεγεθος.

60) Phaedo S. 232. ὑτως αρα ὁ Σιμμιας σφωνυμιαν εχει, σμικρος τε και μεγας ειναι, εν μεσῳ ων ἀμφοτερων· τῳ μεν τῳ μεγεθει ὑπερεχειν την σμικροτητα παρεχων· τῳ δε το μεγεθος της σμικροτητος παρεχων ὑπερεχον.

61) Phaedo S. 232. σμοι γαρ φαινεται ω μονον αυτο μεγεθος ωδεποτε θελειν ἁμα μεγα και σμικρον ειναι, αλλα και

Wenn also einem Dinge zwei entgegengesezte Prädicate beigelegt werden, z. B. Größe, Kleinheit, Schönheit, Häßlichkeit, so kann es nicht zugleich, sondern in verschiedener Zeit geschehen, so daß es das eine Prädicat bekommt, wenn es das andere verliert. Ein Ding wird groß, wenn es nicht mehr klein, und es wird klein, wenn es nicht mehr groß ist. Das ist, nur in der Zeit können einander widersprechende Prädicate mit einem Subjekt verbunden werden[62]).

Die Begriffe selbst können nie das Gegentheil von sich werden, z. B. Schönheit in Häßlichkeit, Größe in Kleinheit übergehen, ob sie gleich an einem Subjekte wechseln können. Dieses drückt Plato so aus: das Entgegengesezte kann nicht das Entgegengesezte werden, aber das Entgegengesezte kann als Merkmal eines Dinges auf das Entgegengesezte folgen[63]). Denn wenn man sagt, die Schönheit ist häßlich, die Häßlichkeit ist schön, so ist das ein unmittelbarer Widerspruch.

Es giebt aber auch Begriffe, welche mit einander, nicht wegen eines unmittelbaren, sondern mittelbaren Widerspruchs vereinbar sind. Der Grund davon bestehet darin, daß einigen Begriffen und Gegenständen ein anderer Begriff als nothwendiges Prädicat anhangt, so daß jene ohne diesen nicht gedacht werden können. Die Zahl Drey läßt sich nicht anders denken, als mit dem Merkmal, daß es eine ungerade Zahl, und zwei, daß es eine gerade Zahl ist. Gerade und Ungerade sind zwar nicht identisch mit den Zahlbegriffen zwei und drei, aber doch mit ihnen nothwendig verbunden. Zwei und drei

καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μεγεθος ὑδενοτε προσδεχεσθαι τὸ σμικρον ὑδε θελειν ὑπερεχεσθαι.

62) Phaedo S. 232, 233. Parmenides S. 136, 138. Vergl. 2ter Th. S. 306.

63) Phaedo S. 233, 234. ἐκ τῶ ἐναντιῶ πραγματος τὸ ἐναντιον πραγμα γιγνεσθαι — αὐτὸ τὸ ἐναντιον ἑαυτῷ ἐναντιον οὐκ αν ποτε γενοιτο.

Digitized by Google

drei sind einander nicht an sich kontradiktorisch entgegengesezt, aber sie können dennoch nicht mit einander verbunden werden, weil mit dem Begriff Zwei der Begriff des Geraden und mit Drei der Begriff des Ungeraden unzertrennlich verknüpft ist, diese aber einander widersprechen. Der Begriff Drei und Gerade widersprechen einander unmittelbar nicht, sondern durch den Begriff Ungerade, welcher in dem Zahlbegriff Drey enthalten ist. Daher können beide nicht vereiniget werden [64]).

Wenn mit einem Subjekt ein Prädicat verknüpft wird, so wird auch der Begriff gesezt, der mit dem Prädicat in unzertrennlichem Zusammenhange stehet. Wenn man sagt, die Wärme macht den Körper warm, so kann man auch sagen, das Feuer macht den Körper warm. Denn wo Wärme ist, da ist auch Feuer [65]).

Tod und Seele stehen im mittelbaren Widerspruch. Denn die Seele ist das Princip des Lebens; durch ihre Verbindung mit einem Körper bekommt er Leben. Tod und Leben sind einander kontradiktorisch entgegengesezt. Tod kann also mit der Seele, als das Gegentheil von dem, was sie wirkt, und was ein wesentliches Merkmal von ihr ist, nicht als verknüpft gedacht werden. Ein Wesen, mit welchem Tod nicht vereinbar (widersprechend) ist, ist unsterblich. Die Seele ist also unsterblich [66]).



64) Phaedo S. 234—238. S. 236. ὅτι φαινεται ὐ μονον εκεινα τα εναντια αλληλα ὐ δεχομενα, αλλα και ὅσα ὐκ ὀντα αλληλοις εναντια, ὡσαυτως ἐχει τα εναντια, ὑδε ταυτα οὑκ δεχομενοις εκεινην την ἰδεαν, ἡ αν τῃ ἐν αυτῃ ὑσῃ εναντια ᾖ· αλλ' ἐπιουσῃ αυτῃς, ἡτοι ἀπολλυμενα, ἡ ὑπεκχωρουντα.

65) Phaedo S. 238, 239.

66) Phaedo S. 239, 240. ἡ ψυχη ὐ δεχεται θανατον — ἀθανατον ἀρα ἡ ψυχη.

Digitized by Google

Wenn die Seele unsterblich ist, so muß sie auch unzerstöhrbar sein. Denn wenn der Tod ihr widerspricht, so kann er auch ihre Wirksamkeit und Wesen nicht zernichten. Wäre zum Beispiel erwiesen, daß das Warme unzerstöhrbar sei, so folgte nothwendig, daß bei Annäherung der Kälte das Feuer nicht verlöschen, sondern unversehrt bleiben und sich von der Kälte trennen müsse. Da also Unsterblichkeit und Unzerstöhrbarkeit (ἀθανατον, ανολεθρον) zusammenhängen, so kann auch die Seele bei dem Tode, das ist der Trennung und Auflösung des Körpers, nicht zerstöhret werden [67]).

Allein, wenn wir bei jener Voraussetzung bleiben, daß das Feuer unzerstöhrbar sei, und sich in der Kälte nicht verwandeln könne, wenn sich diese mit jenem verbinden wolle, so läßt sich doch noch der Fall denken, daß wenn die Kälte, die selbst nicht unzerstöhrbar seyn soll, zernichtet ist, das Feuer in Kälte übergehe, und dann selbst auch zerstöhrbar werde. Allein wenn eingestanden wird, daß das Unsterbliche auch unzerstöhrbar ist, so ist die Seele nicht nur unsterblich, sondern auch unzerstöhrbar. Ewige Fortdauer wird aber von allen denkenden Wesen als ein wesentliches Prädicat der Gottheit und der Seele, als Quelle alles Lebens eingestanden. Die Seele ist also unsterblich, und wenn der Mensch stirbt, so zerstöhret der Tod nur den sterblichen Theil desselben; sein unsterblicher aber, die Seele, trennt sich nur von demselben und behält seine Fortdauer und Wirksamkeit [68]).

Es liegt bei diesem ganzen Beweis eine Täuschung zum Grunde. Wenn die Seele ein Princip des Lebens ist, welches der Hauptsatz in dem Beweise ist, so ist Leben

67) Phaedo S. 240, 241. ει μεν το αθανατον και ανολεθρον εστιν, αδυνατον ψυχη, ὁταν θανατος επ' αυτην ᾖ, ανολεθρῳ.

68) Phaedo S. 241, 242.

Digitized by Google

ben und Selbstthätigkeit ein Merkmal und Wirkung der Seele. Es würde daher ein Widerspruch sein, wenn man Leben und Selbstthätigkeit annehmen, aber das Subjekt und die Ursache derselben aufheben wollte. Wenn aber das Subjekt mit sammt seinen Prädicaten aufgehoben ist, so läßt sich gar kein Widerspruch mehr denken. Denn der Widerspruch folgte nur daraus, daß die Seele als existirend und als die Quelle des Lebens gedacht wird, wo also durch das in das Subjekt aufgenommene Prädicat das Gegentheil ausgeschlossen wird.

Aus keinem Begriff allein kann irgend ein Dasein erkannt werden. Plato macht hier einen Versuch dieser Art, der also natürlich mißlingen muß. Auch scheint er diesen Fehler selbst gefühlt zu haben, da er einen Unterschied zwischen einem unsterblichen (ἀθανατον) und einem unzerstöhrbaren (ἀνολεθρον, ἀδιαφθορον) Wesen macht. Jenes ist ein Wesen, mit dem Nichtsein im logischen; dieses aber, mit dem Nichtsein im reellen Widerspruche stehet. Den Begriffen nach glaubte er erwiesen zu haben, daß der Seele Nichtsein nicht zukomme; ob aber ein solches Wesen demungeachtet nicht durch eine Naturkraft zerstöhret werden könne, folgte daraus keinesweges. Und diesen Mangel wußte er mit nichts zu ersetzen, als mit einem allgemein angenommenen Glaubenssatze, daß Gott und die Seele ewig fortdauern [69]). Eben diese Fehler haften auch an den folgenden Beweisen.

V. Das Selbstbewußtsein lehret, daß die Seele eine Spontaneität, eine selbstthätige Kraft, sich selbst zu bestimmen, besitzet. Hieraus entwickelt Plato einen andern Beweis, welcher also lautet: Was in unaufhörlicher Thätigkeit ist, das ist unsterblich. Also



69) Phaedo S. 241, 242. ὁ δε γε θεος αυτος και αυτο το της ζωης ειδος, και ειτι αλλο αθανατον εστι, παντα αν ὁμολογησειεν μηδεποτε ἀπολλυσθαι.

ist die Seele unsterblich. Der Obersatz wird so bewiesen. Wenn ein Ding nicht aus sich selbst, sondern durch ein anderes in Thätigkeit gesezt wird, so hört sein Leben auf, so bald dieses nicht mehr auf dasselbe wirket. Ein Wesen aber, welches in sich selbst den Grund seiner Thätigkeit hat (τὸ αὐτὸ κινοῦν), hört nie auf thätig zu sein, indem die Wirksamkeit und der Grund derselben nicht getrennt sind; es ist zugleich für alle andere veränderliche und bedingt wirkende Wesen die Quelle und das Princip der Thätigkeit. Ein Princip (ἀρχὴ) oder absolute Ursache ist weder entstanden noch vergänglich. Das erste nicht, weil alles, was entstehet, eine erste Ursache voraus sezt, welche aber selbst nicht entstanden sein kann. Denn sonst gäbe es keine erste und absolute Ursache. Sie kann aber zweitens eben so wenig vergänglich sein. Denn wenn die absolute Ursache aufgehoben ist, welche bei allem, was geschieht, vorausgesezt wird, so kann sie selbst eben so wenig durch Etwas Anderes, als die übrigen Dinge durch sie entstehen. Die Folge davon würde sein, daß Himmel und Erde in ein Chaos zusammenstürzen, und alle Bewegung aufhören müßte, ohne daß sie durch Etwas wieder in Gang gebracht werden könnte. — Die Seele ist ein selbstthätiges Wesen. Denn wenn ein Körper von Außen bewegt wird, so ist er unbeseelt; wird er von Innen in Bewegung gesezt, so ist es ein beseelter Körper. Man ist also darin einverstanden, daß das Wesen der Seele darin bestehet, sich selbstthätig zu bestimmen. Folglich ist die Seele auch eine absolute Ursache, deren Dasein weder Anfang noch Ende hat, die Seele ist also unsterblich [70]).

Es bedarf keiner Erinnerung, daß diese Schlußreihe eben so wenig beweiset, was sie beweisen soll, als die vorhergehenden. Denn wenn man auch alle Folgerun-

70) Phaedrus S. 318, 319.

gerungen aus dem Begriff eines Princips einräumet, so kann doch nicht apodictisch erwiesen werden, daß die Seele ein solches Princip sei, mit dem Anfang und Ende streite. Wenn die Selbstthätigkeit der Seele ein Prädicat ist, welches aus der Reflexion über das Selbstbewußtsein genommen ist, so kann es auch nicht weiter reichen, als das Selbstbewußtsein. So lange die Seele selbstthätig wirkt, so lange ist es freilich nothwendig, daß sie existiren müsse; wenn sie aber ihr Dasein verliert, so wird nothwendig ihre Selbstthätigkeit mit allen ihren Wirkungen aufgehoben. Und dann ist kein Widerspruch mehr gedenkbar.

Von der besondern Wendung, welche dieses Räsonnement nimmt, daß die Seele in den Rang des absolut nothwendigen Wesens eingesezt wird, habe ich schon oben gehandelt.

VI. Endlich sucht Plato noch die Unzerstöhrbarkeit der Seele besonders zu erweisen. Er gehet von dem Begriff des relativen Guten und Bösen aus. Gut ist dasjenige, was Etwas anders erhält und vervollkommt; das Böse zerstöhrt und verderbt. Jedes Ding hat sein eigenthümliches Gute und Böse. So ist z. B. Krankheit ein Uebel für den Körper, Fäulniß für das Holz, Rost für die Metalle. Verderben und nach und nach zerstöhren kann aber nur allein das innere Uebel, d. i. dasjenige, welches die Natur eines Dinges zerstöhret. So kann die Krankheit als innere Unvollkommenheit des Körpers ihn nach und nach auflösen, und in einen Zustand versetzen, worin er nicht mehr Körper ist. Die Verdorbenheit der Speisen könnte an sich dem Körper nichts schaden, wenn sie nicht selbst die Natur desselben unvollkommen machte. Die Unvollkommenheit des Körpers, nicht der Speisen, ist die (nächste) Ursache von der Zerstöhrung desselben.

Wenn sich nun ein Wesen findet, welches zwar ein inneres Uebel hat, wodurch es unvollkommener wird,

dadurch nicht zerstöhrt werden kann, so muß es schlechterdings unzerstöhrbar sein. Ein solches Wesen ist die Seele. Die innern Unvollkommenheiten derselben, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Unwissenheit u. s. w. machen sie zwar unvollkommen; aber sie können das Wesen derselben nicht auflösen und zerstöhren. Man wird vielmehr im Gegentheil beobachten, daß Menschen von unsittlicher Denkungsart weit thätiger und unternehmender sind, wenn sie Unrecht thun. Wenn nun ein inneres Uebel die Seele nicht zerstöhren kann, so wird es noch weit weniger ein äußeres thun können; denn es könnte das auf keine andere Weise, als wenn es innere Unvollkommenheit erzeuget. Der Tod müßte also die Seele ungerechter machen, und Ungerechtigkeit das Wesen der Seele zerstöhren. Allein dies ist schon vorher widerleget worden. Da also weder ein inneres noch äußeres Uebel die Seele zerstöhren kann, so ist sie unzerstöhrbar und unsterblich[71]). Dieser Beweis hat die Absicht zu zeigen, daß die Natur der Seele durch keine Kraft in der Natur zerstöhret werden könne. Allein eben dieß sezt eine Erkenntniß voraus, die für uns gar nicht möglich ist. Gesezt, es wäre erwiesen, daß von diesen angegebenen dieß nicht zu befürchten sei, so ist damit nicht erwiesen, daß es keine andere, uns vielleicht ganz unbekannte gebe, die die Seele zernichten können. Kurz diese Einsicht sezt Allwissenheit voraus.

Wenn gleich diese Gründe gar nichts für die Forthauer der Seele beweisen können, so haben sie doch einen großen Schein von Gründlichkeit, durch welchen sie um so eher in jenen Zeiten eine Art von Ueberzeugung hervorbringen konnten, weil ihr Hauptfehler, daß sie von logischer Möglichkeit und Unmöglichkeit auf die reale fortschließen, durch keine Kritik aufgedekt war. Plato nahm also die Unsterblichkeit als eine bewiesene und

71) de Republ. X. S. 311—315.

und ausgemachte Sache an, wenn gleich vielleicht die subjektiven Ueberzeugungsgründe, die sich unvermerkt mit den theoretischen Gründen vermischten, den grössten Antheil an der Ueberzeugung hatten.

An die Präexistenz und die Fortdauer der Seele schließt Plato mancherlei Vermuthungen über den Zustand derselben vor ihrer Verbindung mit diesem Körper und nach ihrer Trennung von demselben an, die er aber in Ansehung des Grades der Ueberzeugung von jenen unterscheidet. Daß Unsterblichkeit, wo nicht damals, doch einmal durch unwiderstehliche Gründe erweisbar sei, war ihm gewiß; die Präexistenz, als ein Dasein der Seele vor ihrem gegenwärtigen Körper, schien ihm auch noch zum wenigsten als Hypothese aus dem, was gewiß ist, zu folgen; aber die Bestimmung des beiderseitigen Zustandes, das abgerechnet, was die praktische Vernunft fodert, nämlich als Vergeltungszustand ihn zu denken, hielt er für keinen Gegenstand des Wissens, sondern nur der Vermuthung [72]). Alles was darüber bei dem Plato vorkommt, gehört daher theils überhaupt nicht zur Philosophie, theils nur in die praktische [73]). Doch müssten wir noch etwas über die Seelenwanderung sagen.

Die Seelenwanderung war, wie bekannt ist, ein Glaubensartikel bei einigen Völkern, z. B. den Aegyptiern,



72) Phaedo S. 258. τω μεν ωι ταυτα διεληλυθεναι ὑτως εχειν, ὡς εγω διεληλυθα, η πρεπει νυν εχοντι ανδρι. ὁτι μεντοι η ταυτ' ἐστιν η ταυτ' ἀττα, περι τας ψυχας ἡμων και τας οἰκησεις, ἐπειπερ ἀθανατον γε ἡ ψυχη φαινεται ὑσα, τοτο και πρεπειν ἐμοι δοκει, και ἀξιον κινδυνευσαι οιομενον ὑτως εχειν. καλος γαρ ὁ κινδυνος. Gorgias S. 172.

73) Die Hauptstellen von dem Zustand nach dem Tode sind Phaedo S. 243 — 258. Gorgias S. 164 — 172. de Republica X. S. 322 — 337. Mehreres darüber kann man in den Lehren der Sokratiker über die Unsterblichkeit, Jena 1791. S. 447 — 515. nachlesen.

Digitized by Google

von denen sie wahrscheinlich einige ältere Philosophen, unter andern Pythagoras angenommen hatte. Und so wird man wohl nicht irren, wenn man glaubt, daß sie Plato aus eben derselben Quelle bekommen habe. Es kommt hier nur darauf an, was er für einen Gebrauch von derselben machte. Denn nur deswegen gehört sie in seine Philosophie.

Wenn die Seele einmal als wesentlicher und der Körper als zufälliger Bestandtheil des Menschen gedacht wird, so ist die Verbindung zwischen beiden nicht nothwendig, sondern zufällig. Es läßt sich daher denken, daß die Seele sowohl ohne Körper ist, als daß sie bald mit diesem bald mit einem andern Körper verbunden wird. Plato wollte und konnte das nicht beweisen; er nahm es nur als eine mögliche Vorstellungsart an.

Unsterblichkeit und Seelenwanderung stehen in wechselseitiger Verbindung. Aus der Seelenwanderung folgert er die Unsterblichkeit, und aus der Fortdauer der Seele die Seelenwanderung [74]). Die Seelenwanderung wird als ein Zustand der Prüfung, der Ausbildung, der Besserung und Bestrafung betrachtet, in welchem die Seelen, die noch nicht alles Irrdische abgelegt haben, in Körper wandern, die ihrem grobsinnlichen Charakter angemessen sind, bis sie nach und nach gereiniget von irrdischen Begierden, die angeborne Würde ihres Geistes, nach seinen eigenen Gesetzen zu handeln, wieder hergestellt haben. Die Seelen, welche durch Selbstbeherrschung sich dem höchsten Grad geistiger Kultur nähern, bleiben in ihrem geistigen Zustand, und werden nicht wieder mit einem sterblichen Körper verknüpft [75]).

Der Aufenthalt der Seelen ist auf den Himmelskörpern. Wenn eine Seele ihre Bestimmung erreicht hat, so kommt sie auf den ihr ursprünglich angewiesenen

74) Phaedo S. 159. Meno S. 351.
75) Phaedo S. 184. Phaedrus S. 326. Timaeus S. 327.

Digitized by Google

nen Himmelskörper zurück, welchen sie während ihrer Wanderung verlassen muß [76]).

In diesen Zeitpunkt scheint Plato den ersten Ursprung der reinen Begriffe oder Ideen zu setzen. Die Seelen bekamen sie, sagt er, als sie noch ohne Körper, reine Intelligenzen waren [77a]). Es sind hier nur zwei Fälle gedenkbar. Plato will entweder damit sagen, daß diese Begriffe von Außen in die Seele gekommen sind, oder daß sie in derselben schon waren, und in dem körperlosen Zustande erst zum deutlichen Bewußtsein entwickelt worden sind. Das erste behauptet Plessing, und er läßt daher den Plato eine intellectuelle Anschauung und ein reines Feld der Wahrheit annehmen, in welchem alle Gegenstände weit vollkommener und den Ideen durchgängig angemessen sind. Ohne das zu wiederholen, was im zweiten Bande dagegen gesagt worden ist, so bemerken wir nur hier so viel, daß diese Erklärung mit dem Satz, daß sich das Absolute nicht anschauen, sondern nur denken läßt, nicht wohl zu vereinigen ist, und daß keine Stelle in Platos Schriften vorkommt, welche sie unmittelbar enthält. Die zweite stimmt aber desto besser mit dem ganzen System überein. Der erste Ursprung dieser Begriffe ist in dem Zustande zu suchen, da die Seelen bloße Intelligenzen waren, da alles Vorstellen nur in Denken bestand. Zweitens diese Begriffe sind der Seele von der Gottheit bei ihrer Bildung mitgetheilt, sie gehen also vor jedem Gebrauch derselben her [77b]). Und das müssen sie auch, weil

76) Timaeus S. 326–327.

77a) Phaedo S. 173. ποτε λαβουσα αι ψυχαι ημων την επιστημην; ου γαρ δη αφ' ου γε ανθρωποι γεγονασιν. ου δητα. πρoτερον αρα. ναι. — ησαν αρα αι ψυχαι και πρoτερον, πριν εινσι εν ανθρωπου ειδει χωρις σωματων, και φρονησιν εισχον.

77b) Timaeus S. 326. ξυνιστας δη (θεος) το παν, δησιλας ψυχας ισαριθμους τοις αστροις, ενειμε δ' εκαστην προς εκαστον, και

weil sie bei dem Denken jedes Gegenstandes vorausgesezt werden. Da also die Seelen in diesem Zustande nur rein denkende Wesen sind, so können sie auch nur das denken, was Gegenstand der reinen Vernunft ist, das ist, das Absolute und Unveränderliche [78]).

Die Verbindung der Seele mit dem Körper geschiehet in der Zeugung. Wenn daher eine Seele in einen neuen Körper einwandern soll, so ist es in der Natur veranstaltet, daß der Zeugungstrieb so stark wird, daß er Befriedigung verlangt [79]).

Der neue Körper, welchen die Seele zu bewohnen bekommt, richtet sich allezeit nach der Beschaffenheit des Charakters der Seele. Wenn sie aus eigner Schuld nicht stark genug war, den Antrieben der Sinnlichkeit zu widerstehen, so muß sie in weibliche Körper, und fällt sie noch tiefer herab, in thierische Körper wandern [80]). Auf diese Behauptung leitete ihn wahrscheinlich die Bemerkung größerer weiblicher Schwäche. Zum Beweis, daß Plato alles dieses nicht in vollem Ernst behauptete, und behaupten wollte, führe ich nur den einzigen Umstand an, daß er in dem fünften Buche der Republik der weiblichen und männlichen Natur einerlei Anlagen beileget, und die höhere Stufe des männlichen Geschlechts blos auf Rechnung der bessern Erziehung sezt.

Fünf-

και επιβλεπουσας εις εκεινα, τον τη παντες φυσιν εδειξε, νομιζε τε τυς αμεμφεσθαι ειναι αυτοις. Unter φυσις ist wahrscheinlich nichts als der Inbegriff der Ideen zu verstehen, als den Dingen an sich im Platonischen Sinne. Vergliechen de republ. X. S. 287, 288. und 2ter Band S 163, 164.

78) Phaedrus S. 322. seq. Meno S. 351.

79) Timaeus S. 433. Vergleichen Aristoteles de generatione animalium II. 3.

80) Timaeus S. 327. Phaedrus S. 325 — 327.

Digitized by Google

# Fünfter Abschnitt.

## Theologie.

Die Menschen hatten von jeher sich in dem Begriff einer Gottheit ein Wesen höherer Art und von größerer Vollkommenheit gedacht, als der Umfang der Erfahrung aufweisen konnte. Aber der Maaßstab der Vollkommenheit war doch immer die menschliche Natur. Die Götter waren menschenartige Wesen, nur von höherer Art. So wie die Geistescultur und die Entwickelung der Geisteskräfte stieg, so wurde auch das Ideal der Menschheit, der Begriff der Gottheit, viel umfassender, und die Bestandtheile desselben wurden inniger und harmonischer vereiniget. So wie dieses geschah, verlor sich nach und nach die Vielgötterei, und das höchste Ideal verdrängte die niedrigern Ideale, oder ließ sie in eine gewisse Entfernung zurücktreten. Die Vereinigung und Veredelung des Begriffs der Gottheit hatte durch die Bearbeitung verschiedener Philosophen nur langsame Fortschritte gemacht, bis Sokrates und Plato sie so weit fortsezten, daß dieser Begriff als ein Ideal der theoretischen und praktischen Vernunft beinahe vollkommen entwickelt wurde.

Plato, der die Theologie, d. i. die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes für das größte Unternehmen der Vernunft hielt, konnte die Schwierigkeiten, womit diese Untersuchung verknüpft war, nicht unbemerkt lassen. Der Gegenstand ist die lezte Grenze alles Denkbaren, ein Wesen, welches die Quelle alles Seins, und über alle uns bekannte Realität erhaben ist. Die Vernunft findet unter den Prädicaten der ihr bekannten Gegenstände kein einziges, womit sie den Begriff des

real-

realsten Wesens positiv bestimmen könnte. Der Begriff desselben, den die Vernunft mit so vieler Anstrengung erringen muß, kann dem Volke nicht mitgetheilt werden, weil er die Begriffe desselben weit übersteigt. Hierzu kommen noch die Bedenklichkeiten und Gefahren von Seiten der öffentlichen Religion oder vielmehr ihrer Verwalter, die jeden Schritt der Vernunft als einen Eingriff in die Religion, als Sache der Götter betrachten. In Betrachtung aller dieser Schwierigkeiten konnte Plato wohl mit Recht sagen, daß es schwer sei, den Vater und Urheber des Universums zu finden, aber beinahe unmöglich, ihn, wenn er gefunden ist, dem Volke mitzutheilen[1]).

Es läßt sich wohl nicht anders denken, als daß beide Umstände auf seine Ueberzeugungen und den Vortrag derselben Einfluß gehabt haben. Die Schwierigkeit, diesen überschwenglichen Gegenstand zu erkennen, machte ihn in seinen Behauptungen furchtsam und schüchtern, daß er denselben als keinen Gegenstand des Wissens, sondern nur die höchste Wahrscheinlichkeit als das lezte der Vernunft erreichbare Ziel betrachtete[2]). Wir wissen von den Göttern nichts, sagt er an einem Orte, als unsere Vorstellungen und Meinungen von ihnen[3]). Und es ist leicht, etwas von diesen übersinnlichen Wesen zu schwatzen, da man niemals das Original bei der Hand hat, um die Richtigkeit der Vorstellungen durch eine Gegeneinanderhaltung zu prüfen[4]). Gleichwohl finden wir nicht, daß er seine Vernunft immer in dieser nüchternen Stimmung erhalten habe. Er behauptet im Gegentheil die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes, und betrach-

1) Timaeus S. 303. de Republic. VI. S. 110. Epist. II. S. 69.
2) Timaeus S. 323, 304.
3) Cratylus S. 265.
4) Critias S. 35, 36.

Digitized by Google

betrachtet sie als den Schlußstein des ganzen Gebäudes, welches die Vernunft aufzuführen bestrebt ist[5]). Es kommen in seinen Schriften nicht nur dogmatische Behauptungen über diesen Gegenstand, sondern auch Aeußerungen von einer geheimen Wissenschaft vor, welche er öffentlich bekannt zu machen, nicht für rathsam hielt[6]).

Sind diese widersprechenden Behauptungen Inconsequenz; oder Aeußerungen einer bei allem rastlosen Streben nach Erkenntniß doch auf sich selbst mißtrauischen Vernunft? Wenn man auch die Stelle im Kratylus aus besondern subjectiven Rücksichten erklären, und sie vorzüglich auf die Volksgötter beziehen will; wenn man auch annimmt, daß in dem Kritias ein Freigeist seiner Denkungsart gemäß spricht: so behauptet er doch eben dasselbe in dem Timäus, wo diese Rücksichten wegfallen. Ich glaube daher nicht ohne Grund annehmen zu dürfen, daß jene Stellen wirklich Bekenntnisse der mit sich uneinigen Vernunft sind.

Ungeachtet aller Schwierigkeiten bestimmte doch sowohl ein speculatives als praktisches Interesse den Plato, alle Kräfte aufzubieten, um eine wissenschaftliche Erkenntniß von der Gottheit zu Stande zu bringen. Denn die Theologie hing zu feste mit seinem System zusammen, daß es ohne sie nur Lücken und Mängel gehabt hätte. Da seine ganze Philosophie auf die Ideen sich gründet, durch welche die Dinge, wie sie an sich sind, erkannt werden; da sie an sich nur die Formen sind, unter welchen die Vernunft sich die Dinge denkt, und sie doch auch an den wirklichen Gegenständen realisirt sind: so wird nothwendig ein Wesen vorausgesezt, wel-

5) de Republica VII. S. 133. VI. S. 124.

6) Epistola II. S. 69. Epist. VI. S. 92. ὃν (θεὸν) μὲν οὖν πάντας φιλοσοφήσειν, εἰσομεθα πάντες σαφῶς, ως δυναμιν ανθρωπειαν ενδεχεται.

welches diese Harmonie zwischen den Ideen der Vernunft und dem Sein der Dinge stiftete, daß von dem Einen zum Andern ein sicherer Uebergang möglich ist; ein Wesen, welches die Welt in uns mit der Welt außer uns in nothwendige Verbindung gebracht hat. — Die Vernunft stellt ein Gesetz und ein Ideal zur allgemeinen Richtschnur für alle Menschen auf. Im subjektiven Gebrauche ist zwar dieß hinreichend; aber wenn von Wissenschaft die Rede ist, so kann und muß man nach einem Grund fragen, woher die Vernunft ihre Ideen hat, daß sie für das Erkennen und Handeln gesetzgebend ist. Und das ist die Gottheit, die Urquelle aller Wahrheit und Sittlichkeit[7]). Gott und Sittlichkeit stehen in einem solchen unzertrennlichen Zusammenhange, daß, wer das Dasein Gottes leuguet, auch meistentheils dem Sittengesez untreu wird, und wer dieses verläßt, auch keinen Gott glaubt. Und so wie die Menschen, die sich Gott unter einem höhern und reinern Ideale denken, desto mehr sich bestreben, sittlich zu handeln, so verleiten unrichtige und unwürdige Vorstellungen von diesem Wesen zu unsittlichen Handlungen[8a]). Diese und mehrere andere Gesichtspunkte mußten den Plato um so mehr bestimmen, Gründe, und zwar aus der Vernunft selbst, für das Dasein Gottes aufzusuchen, und den Begriff desselben so weit zu entwickeln, als es für ihn möglich und nothwendig war; da theils sehr unwürdige Vorstellungen von den Göttern herrschend waren, theils Atheismus mit unmoralischen Maximen sich immer mehr auszubreiten anfing. (Man sehe den 1sten Band 179 und folgende Seiten nach)[8b]).

Was

7) de Republica VI. S. 120. VII. S. 133.

8) de republica II. S. 221, 223. III. S. 265. de legibus X. S. 66 — 77.

8b) de Legibus X. S. 80, 81.

Digitized by Google

Was den zweiten Punkt betrift, die Einschränkungen und Hindernisse, welche die Philosophen von Seiten der öffentlichen Verwalter der Religion und von einem unwissenden aber bigotten Volke theils zu befürchten hatten, theils wirklich schon erfahren hatten, so mußte dieß nothwendig auf den Vortrag derjenigen Wahrheiten Einfluß haben, welche sich mit den Sätzen der positiven Religion nicht vereinigen ließen. Es ist eigentlich nur ein Satz in dem Platonischen Systeme von der Art, daß er nicht allein Widerspruch, sondern auch Verfolgung zu befürchten hatte, wenn er ihn ohne Behutsamkeit bekannt gemacht hätte, nämlich: es ist nur ein Gott. Denn es war ein Glaubensartikel der herrschenden Religion, daß es mehrere Götter giebt; und wenn sie gleich nicht von gleicher Macht und Ansehen waren, so hatten sie doch alle Tempel, Altäre, Priester, und ihre öffentliche Verehrung war durch die ganze Staatsverfassung sanktionirt. Es war daher in Athen ein Staatsverbrechen, wenn man an dem Dasein dieser Gottheiten zweifelte, oder auch nur zu zweifeln schien, wie das Schicksal des Protagoras, Anaxagoras und Sokrates offenbar beweiset. Wenn also Plato den Ungrund der Vielgötterei erkannte, und die Einheit Gottes der Vernunft allein angemessen fand, (welches ich hier nur voraussetze, aber hernach beweisen werde) so rieth ihm doch die Klugheit und das warnende Beispiel der genannten Männer, behutsam zu Werke zu gehen, und weder einen Gott gerade zu und ausdrücklich zu bekennen, noch die Götter der Volksreligion offenbar zu läugnen. Dieß that er auch wirklich und zwar auf eine solche Art, daß er der Wahrheit, von welcher er überzeugt war, bei denen, die ihn verstehen konnten und wollten, nichts vergab. Hiervon müssen wir noch etwas sagen, ehe wir seine eigentliche Theologie darstellen, damit man wisse, in welcher Rücksicht und Bedeutung er von mehreren Göttern und von

Sternen als Göttern spricht. Plato spricht eben so oft von einem als von mehrern Göttern, ohne ausdrücklich die eine oder andere Behauptung mit Verwerfung der andern vorzutragen. Nach dem Buchstaben ist er also ein rechtgläubiger Grieche, und hatte von dieser Seite nichts zu befürchten. Auch trat er dem öffentlichen Religionsglauben nicht zu nahe, wenn er einen von den Volksgöttern für den höchsten hielt, und diesem die andern unterordnete. Denn Jupiter ward allgemein für den König des Himmels und der Erde gehalten[9]). Dabey blieb er nicht stehen, sondern bequemte sich, wann er von Erziehungs- und Staatsangelegenheiten spricht, die das ganze Volk angehen, völlig nach ihren Religionsmeinungen, und machte es zur Pflicht, die Götter auf die hergebrachte Weise zu verehren, ob er gleich dabei selten unterläßt, Mängel der Gottesverehrung zu rügen, und Aufklärung des Verstandes und Herzens als Hauptsache zu empfehlen[10]). Denn da er, wie wir schon oben gesehen haben, die Bekehrung des Volks von der Einheit Gottes für eine fast unmögliche Sache hielt, so mußte er nothwendig die Bestreitung des Glaubens an mehrere Götter für bedenklich und gefährlich halten[11]).

Ungeachtet alles dessen aber, was ihm die Klugheit rathen mochte, hat er doch in sehr vielen Stellen seine eigentliche Ueberzeugung von diesen Göttern zu erkennen gegeben, zwar nicht offenbar, aber doch so, daß sie für diejenigen, welche nicht an den Buchstaben kleben, nichts weniger als zweifelhaft sein kann. Er macht erstlich einen Unterschied zwischen vergötterten Naturwesen und vergötterten Menschen. Was die leztern

9) Philebus S. 248.
10) de Republic. II. S. 223 — 259. III. 260 — 272. de legib X. S. 66. seq. Alcibiades II. S. 99 — 101.
11) de legibus X. S. 113 — 115, 76.

Digitized by Google

letztern betrift, die sogenannten zwölf großen Götter, so behauptet er, daß die Vernunft von denselben nichts wissen könne, daß die Ueberzeugung von ihrem Daseyn, Wesen und Handlungen nur auf der Autorität der Priester und Dichter beruhe, welche keinen einzigen Beglaubigungsschein aufweisen können, als ihre göttliche Abkunft oder Begeisterung. Doch setzt er hinzu, muß man ihnen, den Gesetzen nach, und als Göttersöhnen glauben, die von ihren Vätern und Vorfahren am besten unterrichtet seyn müssen[12]). Hiermit legt Plato schon sein Geständniß ab, wenn es gleich in Ironie eingekleidet ist, daß er diese Gottheiten für nichts anders, als Wesen der Phantasie hielt. Zweitens. Er setzt einen Kanon zur Beurtheilung der Göttlichkeit eines Wesens fest, welcher jenen Gottheiten nicht sehr günstig war, nämlich: ein Wesen, welches unsittlich handelt, ist kein göttliches[13]). Nach diesem Grundsatz mußten alle Götter des Volkes verworfen werden. Aber die Anwendung davon auf einen bestimmten Fall zu machen, war doch für jene Zeiten zu bedenklich. Anstatt also diese Folgerung zu machen, ließ er das Daseyn derselben auf ihrem Grund oder Ungrund beruhen, und begnügte sich nur damit, gezeigt zu haben, daß solche unsittliche Handlungen, als die Dichter erzählen, dem Begriff einer Gottheit widersprechen[14]). Drittens. Indem



12) Timaeus S. 324. περι δε των αλλων δαιμονων ειπειν και γνωναι την γενεσιν μειζον η καθ' ημας· πιστεον δε τοις εξηγησασιν εμπροσθεν, εκγονοις μεν θεων ουσιν, ως εφασαν, σαφως δε τα γε των εαυτων προγονους ειδοσιν. αδυνατον ουν θεων παισιν απιστειν, καιπερ ανευ τε εικοτων και αναγκαιων αποδειξεων λεγουσιν, αλλ' ως οικεια φασκουσιν απαγγελλειν, ακολουθως τω νομω πιστευτεον. Vergl. den Epinomis S. 259.

13) de Legib. XII. S. 177. αλλ' ὁτις δη τουτων παραινεσει, υτε θεος, υτε παις ὡς ποτε θεων.

14) Außer den oben angeführten Stellen vergleiche man noch Eutyphr. S. 12, 13.

Plato diese Götter nur als Dämonen, oder als Geister von niederer Art als die Götter, und höherer Art als die Menschen, betrachtet, erklärt er sie schon für keine Götter mehr[15]). Diese Herabwürdigung war nicht so gefährlich, als wenn er gerade zu gesagt hätte, es sind keine Götter. Denn nach dem Sprachgebrauch der Griechen, welchen auch Plato zuweilen befolget, ist Dämon und Gott einerlei. Endlich fing Plato auch schon an, die Mythen allegorisch zu erklären, einigen Göttern ihre Persönlichkeit zu nehmen, und sie für bloße Naturbegebenheiten oder Naturwesen zu erklären, z. B. die Venus, den Amor[16]).

Was nun aber die zweite Art von den öffentlichen Göttern, die Himmelskörper betrifft, so konnte deren Dasein nicht streitig gemacht werden, da es auf Anschauung beruhet. In dieser Rücksicht scheint ihnen auch Plato einen Vorzug vor jenen Wesen der Phantasie einzuräumen. Die sichtbaren Götter, sagt er, sind die größten, und ihnen gebühret die höchste Verehrung[17]). Ja er erkläret sich ausdrücklich gegen den Anaxagoras, der die Sonne für nichts anders, als einen Körper gehalten, und sich dadurch den Vorwurf eines Gottesleugners zugezogen hatte[18]). Demungeachtet ist es nichts weniger als zweifelhaft, daß er die Planeten und überhaupt den Sternhimmel gar nicht vergöttern wollte. Denn da die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Bewegung so großer Körper ihm aus blos mechanischen Gesetzen unerklärbar zu sein schien, so

15) Timaeus S. 324. Epinomis S. 260.

16) Philebus S. 210. Symposium S. 209. Phaedrus S. 312.

17) Epinomis S. 259. θεους γαρ δη τους ορωντας, μεγιστους και τιμιωτατους, και αληθειαν ορωντας παντα, τους πρωτους, την των αστρων φυσιν λεκτεον, και ὁσα μετα τουτων ευδαιμονια γεγονοτα.

18) de Legib. X. S. 69.

so erklärte er sie aus der Wirkung einer Intelligenz, deren Urquelle die Gottheit ist. Er unterschied in ihnen die körperliche Masse, und ihre regelmäßige Bewegung, deren Princip er sich nur in einem Verstande denken konnte. Das Princip der Bewegung kann aber entweder in ihnen selbst enthalten sein, oder auch in einem andern Wesen. In dem ersten Falle werden sie als beseelte Wesen, etwa wie der Mensch, der aus Körper und Seele bestehet, in dem zweiten aber als bloße Körper betrachtet, denen aber von einer Intelligenz (der Gottheit) ein unveränderliches Gesetz, nach welchem sie sich bewegen müssen, vorgeschrieben ist. In beiden Fällen aber betrachtet er sie als durch die Gottheit gebildete Wesen, und sie sind daher im strengen Sinne keine Götter (wogegen schon das Entstandensein streitet) sondern nur göttliche Werke[19]). Das letzte durfte er nun zwar nicht gerade heraus sagen, wenn er sich nicht in eben die Gefahr, als Anaxagoras, stürzen wollte, und daher setzt er meistentheils seine und des Volks Meinung neben einander, ohne für eine zu entscheiden: die Himmelskörper, sagt er, sind entweder Götter oder göttliche Dinge (θεοι, ἢ θεια), das heißt, göttliche Werke[20]); allein er würde die leztern gewiß ohne Bedenken den erstern vorgezogen haben, wenn er nicht genöthiget gewesen wäre, auf die Vorurtheile des Volks Rücksicht zu nehmen. Denn das erhellet schon ganz klar daraus, daß er sie durch die Gottheit gebildet werden läßt, und wie sich aus seiner Weltbildung ergiebt, nicht einmal geneigt war, ihnen eine besondere Seele zu geben, sondern die regelmäßige Bewegung jedes ein-



19) de Legib. X. S. 69. 94, 95. Epinomis S. 254—259. Timaeus S. 318—323.

20) de Legib. X. S. 69. S. 95. Epinomis S. 258. δυειν τοι θατερα θατερου αυτα. ἢ γαρ θεους αυτους ταυτα ὑμνητεον ορθοτατα, ἢ θεων εἰκονας, ὡς αγαλματα ὑπολαβειν γιγνεσθαι, θεων αυτων, αυτων εργασαμενων.

zelnen Planeten durch die allgemeine Mitwirkung der obersten Gottheit zu erklären [21]).

Das Resultat aus diesen Betrachtungen ist also dieses, daß Plato sich zwar in so weit nach der Volksreligion richtete, daß er ihre Götter nicht bestritt, sondern sogar den Worten nach annahm, aber doch dabei unverkennbare Winke von seiner innern Ueberzeugung gab, daß er nur einen Gott bekenne [22]). Dieser Eine ist der Gegenstand dieses Abschnitts. Jene Betrachtungen sollten nur dazu dienen, zu verhüten, daß man nicht unnöthiger weise Widersprüche zu bemerken glaube, wenn er von mehreren Göttern spricht.

Den einen Gott bezeichnet Plato mit gewissen Worten, die er den gewöhnlichen Volksgöttern nie beilegt, weil sie Merkmalen entsprechen, die er nur in dem Begriff des einzigen realsten Wesens sich dachte. Er nennt ihn den höchsten Gott (μεγιστος), den Gott und Vater der Götter (πατηρ θεων, θεος ὁ τελος εχων της θειας μοιρας) ewiges Wesen (φυσις αιωνιος) Urheber des Universums, Weltbilder (ποιητης, πατηρ τε παντος, δημιουργος, ὁ ταπαν ξυνιστας); Weltregent (αρχων, βασιλευς); die Vernunft (νους) die Welt regierende Vernunft (νους βασιλευς [23]).

Das Dasein Gottes wird theils aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, theils aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache bewiesen. Die Ordnung und Regelmäßigkeit, mit welcher sich alles in der Welt beweget, und zu einem harmonischen Ganzen zusammenstimmt, und welche vorzüglich in der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper sichtbar ist, setzt eine verständige Ursache voraus, die nach Zwekken

21) Timaeus S. 322.

22) de Legibus VII. S. 387. Epinomis S. 260. Timaeus S. 325, 317, 318, 303, 304. Sophista S. 299. de legibus X. S. 106, 109. Timaeus S. 332, 339. Philebus S. 244, 248.

Digitized by Google

ken und Gesetzen alles einrichtete. Die Betrachtung der Natur führt uns von selbst auf die Annahme einer Intelligenz, und befestiget die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes[23]). . . Dieser physiko-theologische Beweis, dessen sich schon Sokrates bedient hatte, schien aber nicht zureichend zu sein, um eine feste Ueberzeugung von dem Dasein Gottes hervorzubringen. Denn er kann diejenigen nicht überzeugen, welche annehmen, daß alles aus Zufall oder blinder Nothwendigkeit entstanden ist. Die Verbindung und Trennung der Materie, die Bildung der Körper, der Thiere und Sterne ist, wie sie behaupten, durch physische Kräfte bestimmt worden. Auf diese Art ist auch die Seele entstanden. Der Inbegriff von physischen Kräften (φυσις), die ohne Vorstellungen wirken, oder Natur, ist also eher, als die Kausalität nach Vorstellungen und Zwecken (Kunst. τεχνη), welche überhaupt entweder nur Schein, oder nur durch Hülfe der Natur reale Wirkungen hervorbringen kann. Es ist daher falsch, wenn man zur Erklärung des Weltganzen eine verständige Ursache zu Hülfe ruft. Der Begriff von einer Kausalität nach Vorstellungen oder Kunst ist mehr ein willkührlich gemachter, als ein gegebener Begriff, denn er beziehet sich auf keinen wirklichen Gegenstand[24]).

Um diesen Einwurf zu widerlegen, bemerkt Plato erstlich, daß die Begriffe von Gesetz, Kunst u. s. w. zwar durch die Vernunft erzeugt werden, aber doch deswegen nicht willkürlich genennt werden können, denn sie

 sind

23) de legib. X. S. 68. XII. S. 229. ἐν τε τῳ περι την φορων ὡς σχει ταξεως, ἀστρων τε και θεων αλλων συγκρατης τυς ἐστι το παν διακεκοσμημενος. Philebus S. 244. τοδε νων παντα διακοσμειν αυτα φαναι, και τυς ψυχας τα κοσμω, και ἡλιν και σεληνης και ἀστρων και πασης της περιφορας ἀξιον.

24) de Legibus X. S. 68. 74, 75, 76, θεως εἰναι φασιν ὑτοι τεχνη ἀ φυσει, αλλα τισι νομοις.

sind in den Gesetzen der Vernunft gegründet, und in dieser Rücksicht eben so real, als die Begriffe von der physischen Natur[25]). Zweitens, um diesen Einwurf zu widerlegen, und dem ersten Beweißgrunde seine Ueberzeugungskraft zu sichern, wird ein neuer Grund erfodert, um darzuthun, daß selbst die Natur, von welcher jene Gottesläugner alles ableiten, schlechterdings ein verständiges Wesen voraussetze[26]). Dieses führet den Plato auf den Begriff einer nothwendigen ersten Ursache, welchen er für die Hauptstütze der Ueberzeugung vom Dasein Gottes ansiehet.

Es findet sich in der Welt Ruhe und Bewegung, Beharrlichkeit und Veränderung. Alle Veränderungen lassen sich auf zwei Klassen zurückführen, je nachdem die Ursache, welche sie hervorbringt, entweder bedingt oder unbedingt ist. Eine bedingte Ursache kann in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, aber sich selbst nicht zur Hervorbringung derselben bestimmen; sie sezt daher allezeit eine andere Ursache voraus, durch welche sie zum Wirken bestimmt wird. Eine absolute Ursache aber bestimmt sich selbst zur Thätigkeit, ohne eine andere Ursache vorauszusetzen. Sie kann daher sowohl sich selbst als andere Dinge bestimmen, und dadurch Veränderungen hervorbringen, die in ihr völlig gegründet sind, da hingegen jene in der bedingten Ursache nur zum Theil gegründet sind. — Folgerungen. In einer Reihe von bedingten Ursachen giebt es keine absolut erste, von welcher die ganze Reihe bestimmt würde, denn jede derselben sezt immer wieder eine andere voraus. Sie läßt sich also nicht denken, weil sonst etwas

25) de Legibus X. S. 77. 78. αλλα πασαν, το λεγομενον, φυσιν ειναι, τον παλαιον νομον επιτιμησαν γεγονεναι λογω, ως εισι θεοι· και ουδεν τουτων δικαιοτερον, και ου και νομω αυτω βοηθησαι και τεχνη, ως εστιν φυσει η φυσεως ουκ ηττον, οπερ γε εστι γενναιοτατα.

26) de Legib. X. S. 80, 81. XII. S. 228, 229.

was aus Nichts entstehen würde. Es ist also nothwendig, an die Spitze derselben eine absolute Ursache zu setzen, von welcher die ganze Reihe beginnen kann. Zweitens wenn man die Möglichkeit annimmt, daß einmal alle Thätigkeit in der Welt aufhörte, so kann die Reihe von Wirkungen von keiner andern Ursache als der absoluten Ursache wieder anfangen. Drittens die ganze Natur, insofern in ihr Bewegung und Thätigkeit enthalten ist, setzt eine absolute erste Ursache voraus. Viertens. Alle Körper sind bedingte Ursachen; denn um sich zu bewegen, setzen sie immer eine andere Ursache voraus. In der Körperwelt ist also die erste Ursache nicht zu finden. Da aber Selbstthätigkeit ein wesentliches Merkmal der Seele ist, so muß die erste absolute Ursache eine Seele (ein vorstellendes Wesen) sein. Die Seele ist also die Quelle alles Lebens, aller Thätigkeit und Veränderungen in der Welt, und die Wirkungen der Seele, z. B. Denken, Wollen müssen eher gedacht werden, als die Wirkungen und Eigenschaften der Körper[27]).

Da nun aber in der Welt zweierlei Veränderungen gefunden werden, gute und böse, und die guten diejenigen sind, welche mit der Handlungsweise der Vernunft, Einheit und Harmonie übereinstimmen, die bösen aber regellos sind, so müssen wir auch zwei Seelen d. h. erste absolute Ursachen annehmen, eine gute und eine böse; eine vernünftige und eine vernunftlose. In der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper und in der Anordnung zum Ganzen finden wir die bewundernswürdigste Ordnung und Harmonie, indem sie sich beständig im Kreise, d. h. nach einer unveränderlichen Regel, bewegen. Wir müssen also eine vernünftige, wohlthätige, absolute Ursache annehmen, welche



27) de Legibus X. S. 82 — 90. Phaedrus S. 318, 319. Philebus S. 240.

Digitized by Google

das Ganze der Welt angeordnet hat und regieret, und dieſe iſt Gott[28]).

Dieß iſt alſo der erſte Verſuch eines kosmologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes. Ohne die Gründe der Kritik der reinen Vernunft zu wiederholen, durch welche die Unmöglichkeit eines ſolchen Beweiſes dargethan iſt, und welche ich um ſo eher vorausſetzen kann, da hier nur die erſten Grundzüge deſſelben vorkommen, welchen der blendende Schein einer apodictiſchen Gewißheit noch fehlet (daher Plato auch nur auf Wahrſcheinlichkeit Rechnung macht[29]), bemerke ich hier nur ſoviel, daß das ganze Räſonnement ſich durch ſich ſelbſt aufhebet. Es wird nämlich vorausgeſetzt, daß in der ganzen Körperwelt keine abſolute Urſache anzutreffen ſei, welches auch ganz richtig iſt, weil die abſolute Urſache eine Idee iſt; daß nur ein denkendes Weſen abſolute Urſache ſein könne, welches aus theoretiſchen Gründen nicht erweislich iſt. Nun wird aber alles Gute in der Welt aus einer, und alles Böſe wieder aus einer andern abſoluten Urſache, oder wie ſie Plato nennt, Seele abgeleitet. Die böſe Seele iſt aber nichts als die Bewegkraft, die blindlings, ohne Vorſtellungen wirket. Alſo muß man folgern, iſt nicht die Seele das einzige Weſen mit einer abſoluten Kauſſalität, und die erſte Vorausſetzung iſt falſch. Zweitens. Plato ſchließt daraus, daß der Seele, oder einem vorſtellenden Weſen nur allein Spontaneität zukomme, die erſte abſolute Urſache müſſe ein vorſtellendes und insbeſondere ein denkendes Weſen ſein. Daher behauptet er auch, daß die menſchliche Seele in dieſer Rückſicht Aehnlichkeit

28) de Legibus X. S. 90, 96.

29) de Legibus X. S. 70. διαφερει δ' υ σμικρον αμως γε πως πιθανοτητα τινα τους λογους ημων εχειν, ως θεοι τ' εισι και αγαθοι.

Digitized by Google

lichkeit und Verwandtschaft mit der Gottheit habe[30]). Allein er konnte mit eben demselben Rechte jede Seele, insofern ihr Selbstthätigkeit zukommt, für eine absolute erste Ursache annehmen; und wir haben oben schon gezeigt, daß er dieses wirklich gethan habe. Hierdurch wird aber selbst gegen das speculative Interesse der Vernunft eine unendliche Zahl von absoluten Ursachen gesezt.

Bei diesem Beweisgrunde wird das Kausalverhältnis zum Grunde gelegt, und aus dem Dasein einer Reihe bedingter Ursachen und Wirkungen auf eine absolut erste geschlossen. Es kommt noch ein anderer vor, wo aus dem Begriffe bedingter und beschränkter Wesen das Dasein eines absoluten Wesens gefolgert wird. Jedes Wesen bestehet aus Stoff und Form. Der Stoff ist unendlich und unbestimmt (ein bloßes Mannichfaltiges), die Form endlich und bestimmt (Einheit, Gränze.) Durch die Verbindung beider mit einander wird das Unendliche bestimmt und begränzt; das Mannichfaltige bekommt Einheit[31]). So bestehet der menschliche Körper aus den vier Elementen, welche den Stoff desselben ausmachen. Von einer unendlichen Menge derselben ist aber von jedem nur eine bestimmte Quantität und in einem bestimmten Grade vereiniget und verbunden worden. Und darin bestehet die Form desselben. So muß die Wärme an sich als unendlich dem Grade nach gedacht werden; aber die Wärme der Luft und des menschlichen Körpers hat einen endlichen bestimmten Grad[32]). — Durch die Vereinigung der Form mit dem Stoffe ist nicht nur das Wesen aller Dinge in der Welt, sondern auch ihre harmonische Verbindung

30) Philebus S. 248. ὅτι νοῦς ἐστι γενεσις τῶ παντων αἰτιος. S. 249.
31) Philebus S 233 — 241.
32) Philebus S. 245, 246.

Digitized by Google

Bindung zu einem Ganzen möglich. Die Verbindung derselben ist aber eine Erzeugung, ein Entstehen, welches eine Ursache voraussetzt. Die Welt muß also eine Ursache haben[33]). Mit dem Begriff des Bestimmens verband Plato den Begriff einer Kausalität nach Vorstellungen und Zwecken[34]). Er konnte daher schon folgern, daß die Weltursache eine verständige sein müsse. Hier aber schließt er diesen Satz theils aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, theils daraus, daß die Seelen der Menschen nur allein von einem verständigen Urwesen den Grund ihres Daseins ableiten können. Denn der menschliche Körper bestehet aus Feuer, Luft, Erde, Wasser; diese Bestandtheile sind aus der Körpermasse des Universums genommen; und erhalten aus demselben ihre Nahrung. Aber woher hat der Mensch seine Seele? Aus der Körperwelt nicht. Also muß es in dem Universum einen Geist geben, welcher die Quelle aller geistigen Kräfte ist[35]). Dieser Beweis beruhet auf einer ganz unerweißlichen Voraussetzung, daß nämlich alle Dinge nicht nur aus einem unendlichen Stoffe und einer bestimmten Form bestehen, sondern auch, daß beide einmal von einander abgesondert existirten, und durch eine Ursache vereiniget sind. Denn Plato spricht hier nicht von den Dingen, in wie fern wir sie uns vorstellen, sondern wie sie an sich sind, und er trägt die Merkmale der Vorstellung und des Vorgestellten auf das von aller Vorstellung unabhängige, d. h. nicht vorstellbare Ding über, von dem man also genau besehen, nichts wissen kann. Diese Verwechselung war aber unvermeidlich, so lange der wichtige Unterschied zwischen dem vorstellbaren und nicht vorstellbaren Dinge noch nicht mit aller Schärfe entwickelt war.

Der

33) Philebus S. 238—241.
34) Epinomis S. 252, 253.
35) Philebus S. 245—248.

Digitized by Google

Der lezte Theil des Beweises sollte die Folgerung von dem nothwendigen Wesen auf eine verständige Weltursache, welche aus bloßen Begriffen nicht möglich ist, begründen. Weil in der Welt nicht allein Körper, sondern auch vorstellende Wesen sind, so muß auch die Ursache der Welt ein vorstellendes, und da die Vernunft nur allein das selbstbestimmende Vermögen ist, ein mit Vernunft begabtes Wesen sein. Daß die Körper und Seelen entstanden sind, wird vorausgesezt, ist aber nicht erweißlich; daß die Entstehung der Seelen von einem vorstellenden Wesen als ihrer Ursache abgeleitet wird, ist daher eine grundlose Hypothese. Ueberhaupt beruhen beide Beweisgründe auf einer Anwendung des Begriffs von Kausalität, die sich durch nichts rechtfertigen läßt. Obgleich also diese Gründe für das Dasein Gottes nichts beweisen, so waren sie doch der Vernunft willkommen, weil sie ihre Schwäche nicht begreifen konnte, die Realität dieser Idee aber für den praktischen Gebrauch derselben unentbehrlich war.

Obgleich Plato bei diesen Beweisen nicht allezeit von der zweckmäßigen Einrichtung der Natur ausging, so kam er doch allezeit auf dieselbe zurück. Anstatt also die Betrachtung der Natur als ein für die Ueberzeugung von Gott gefährliches Studium zu halten, wofür es die Priester gern angesehen wissen wollten, empfahl er dieselbe vielmehr als das beste Mittel, den Glauben an Gott zu erwecken und zu stärken. Denn es war nichts weiter zu befürchten, als daß die durch Unwissenheit vergötterte Natur durch die Nachforschung nach natürlichen Ursachen zur bloßen Natur herabgesezt würde. Da aber Plato den wahren Gott als ein über die Natur erhabenes Wesen, das die Natur und Naturgesezze erst hervorgebracht habe, sich dachte, so mußte er die Naturforschung aus einem viel günstigern Lichte betrachten, und sie gegen die gemeinen Vorurtheile vertheidigen. Die Gründe, die er dazu braucht, sind freilich

freilich zum Theil nur für jene Zeitumstände passend. Hieher gehört z. B. wenn er sagt: die Natur als bloßer Mechanismus habe schon in ältern Zeiten Erstaunen erregt; Gott müßte sehr neidisch sein, wenn er über die Betrachtung seiner Werke zürnen, oder den Menschen nicht einmal zu zählen oder zu messen erlauben wollte[36]).

II.

Wir gehen jezt zur zweiten Betrachtung über, und untersuchen, wie Plato das Wesen und die Eigenschaften Gottes bestimmt habe. Aus dem vorhergehenden erhellet, daß Gott als die Weltursache gedacht wird. Da nun alles, wovon wir nur Erkenntniß haben, eine Wirkung Gottes ist, so entstehet daraus für die Bestimmung des Begriffes eine Schwierigkeit, die nicht leicht zu heben ist. Denn als Ursache aller Dinge ist er über alles, was in der Welt ist, erhaben, und wir können ihn unter keinem Begriffe eines endlichen von ihm hervorgebrachten Dinges denken. Selbst die Vernunft ist ein Geschenk der Gottheit, und sie muß also noch mehr als Vernunft sein[37]). Gleichwohl muß sie als ein wirkliches existirendes Wesen durch einen Begriff gedacht

36) Leg. XII. S. 228 — 230. Epinomis S. 266, 267. Leg. VII. S. 387. τον μεγιστον θεον και ὁλον τον κοσμον φαμεν ὠτε ζητειν δειν, ὠτε πολυπραγμονειν, τας αιτιας ερευνωντας· ω γαρ ὡδ' ὁσιον εἰναι. το δε εικος παν τουτο τ' ἐναντιον γιγνομενον, ορθως αν γιγνεσθαι. Vergleichen Timaeus S. 336, 337.

37) de Republica VI. S. 120. και τοις γιγνωσκομενοις τον νουν μη μονον το γιγνωσκεσθαι φαναι ὑπο του αγαθου παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ὡσιαν ὑπ' ἐκεινου αυτοις προσειναι· ον ὡσιας ὀντος του αγαθου, αλλ' ετι επεκεινα της ὡσιας πρεσβειᾳ και δυναμει ὑπερεχοντος. Hieher scheint auch die Stelle Epist. II. S. 69. zu gehören: ἡ ων ανθρωπινη ψυχη περι αυτα ορεγεται μαθειν τοι' αττα ἐστι, βλεπουσα εις τα αυτης συγγενη, ὡν ὑδεν ἱκανως ἐχει. του δη βασιλευς περι και ὡν ἐστιν, ὑδεν ἐστι τοιουτο.

gedacht werden können. — Wie sich Plato diese Schwierigkeit aufgelöst habe, läßt sich nicht bestimmt angeben, da er in seinen Schriften nichts davon gesagt hat. Wahrscheinlich ist es aber doch, daß er sich die Gottheit nur in dem Kausalverhältniß zur Welt dachte, und in dieser Rücksicht ihr Wesen und Eigenschaften analogisch bestimmte, und die Prädicate von endlichen Wesen, die er derselben beilegte, in einem höhern Sinne nahm. Dieses erhellet aus jener merkwürdigen Stelle, wo er sagt: wie sich die Sonne zu dem Gesicht und den sichtbaren Gegenständen verhalte, so verhalte sich in der Intellectuelwelt das vollkommenste Wesen zu der Vernunft und den denkbaren Gegenständen [37]). Der Begriff einer absoluten Ursache scheint hier der Punkt zu sein, von welchem Plato zur Bestimmung des Wesens der Gottheit ausging. Eine absolute Ursache kann nur eine Seele, d. h. ein vorstellendes Wesen sein. Da sie aber die erste Ursache und der Grund alles Guten, Vollkommenen und Schönen in der Welt ist, so muß sie als die vollkommenste Ursache, und als die vollkommenste Intelligenz gedacht werden. Dieß ist der Hauptbegriff, aus welchem alle Eigenschaften Gottes abgeleitet werden. Man siehet leicht, daß ihn die Idee des allerrealsten und nothwendigen Wesens dabei leitete, wenn sie gleich noch nicht vollständig entwikkelt war.

Gott ist ein denkbares Wesen (νοητον) kein Gegenstand der Sinne. Er läßt sich nur durch die Vernunft vermöge des Kausalgesetzes als die erste Ursache alles Denkbaren und Wirklichen, die nichts weiter voraussezt, denken [38]). Er ist daher das oberste Wesen in der

37) de republica VI. S. 118. ὁ, τι περ αυτο (το αγαθον) εν τῳ νοητῳ τοπῳ προς τε νουν και τα νουμενα, τουτο τυτον (ἡλιον) εν τῳ ὁρατῳ προς τε ὀψιν και τα ὁρωμενα.

38) de Republ. VI. S. 124. ἱνα (ὁ λογος) μεχρι του ανυποθετου ἐπι την του παντος ἀρχην ἰων, ἁψαμενος αυτης,

der intelligiblen Welt, die Grenze alles Denkbaren, über welches hinaus sich nichts weiter denken läßt [39a].

Die erste Ursache setzt nichts anders, als Grund ihres Daseins voraus; sie ist also nicht entstanden, und wird auch nie aufhören zu sein; Gott ist also ewig [39b]. In Gott ist keine Succession und keine Veränderung; kein Zuwachs und keine Abnahme. Was er ist, das war und ist er gewesen von Ewigkeit [39c].

Gott ist die Ursache alles Guten in der Welt, daher muß er als das vollkommenste Wesen (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) gedacht werden. Denn nur er ist der Geber der Vernunft, der Erkenntnis, und der Wahrheit. Er gab nämlich den Dingen eine bestimmte Form, dadurch sie erkennbar sind, und der Seele das Erkenntnißvermögen, indem er ihr die Vernunft, den Inbegriff von Ideen mittheilte [40]. Daher heißt Gott auch der Urheber der Ideen (φυτουργος) nämlich in dem menschlichen Ver-

τως, ψαλιν αν ἐχοιμεν των ἐκεινης ἐχομενων, ὕτως ἐστι τελευτην καταβαινη.

39a) de Republ. VII. S. 132, 133. ἐν τῳ γνωστῳ τελευταια ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδεα και μογις ὁρασθαι· ὀφθεισα δε, συλλογιστεα, εἰναι ὡς ἀρα πασι παντων αυτη ὀρθων τε και καλων αἰτια, ἐν τε ὁρατῳ φως και τον τουτου κυριον τεκουσα· ἐν τε τῳ νοητῳ αυτη κυρια ἀληθειαν και νου παρεσχομενη.

39b) Phaedrus S. 318. Definit. S. 287. αἰδιον, το κατα παντα χρονον και προτερον ἐν και νυν μη διεφθαρμενον. Θεος, ζωον ἀθανατον, κατ' ἐρωτης ὁρας ευδαιμονιαν· ὑπο αἰδιος, της τ' ἀγαθου φυσεως αἰτια.

39c) Timaeus S. 317. ταυτα δε παντα μερος χρονου, και το τ' ἠν, το τ' ἐστι, χρονου γενομενα εἰδη, φερομενες λανθανομεν ἐπι την αἰδιον ὑσιαν, μη ὀρθως. λεγομεν γαρ δη ὡς ἠν, ἐστι τε και ἐσται· τη δε το ἐστι μονον, κατα τον ἀληθη λογον προσηκει. — τὸ δε ἀει κατα ταυτα ἐχον ἀκινητως, ὑτε πρεσβυτερον, ὑτε νεωτερον πρεσηκει γιγνεσθαι ποτε, ὑδε γεγονεναι νυν, ὑδ' εἰσαυθις ἐσεσθαι· τοιαυτα τε ὑδεν, ὅσα ἀνανκες τοις ἐν αἰσθησει φερομενοις προσηψεν.

40) de Republ. VII. S. 133. VI. S. 180. II. S. 250-252, 255.

Digitized by Google

Verstande[41]). Alles was gut ist, kann sich die Vernunft nicht anders, als ihr angemessen denken, und sie leitet daher alles Gute von einer Vernunft ab, weil durch sie allein Ordnung, Regelmäßigkeit, Zusammenstimmung und Harmonie möglich ist[42]). Daher kann selbst die erste Ursache als Quelle alles Guten nicht anders als Vernunft gedacht werden[43]). Die absolute Ursache handelt nur nach Vernunftgesetzen, nach der Idee des Besten, und sie bestimmt sich selbst unabhängig zur Realisirung derselben. Der Gottheit wird ein Wille beigelegt[44]). Um deswillen wird sie auch eine Seele genannt[45]).

Durch den Begriff des vollkommensten Wesens werden diese Eigenschaften noch mehr bestimmt. Gott ist ein vorstellendes Wesen, und stehet mit der menschlichen Seele unter einem Gattungsbegriff; aber er unterscheidet sich dadurch, daß er das vollkommenste vorstellende Wesen ist. Er wird daher als ein rein vernünftiges Wesen vorgestellt[46]). Er besitzt die vollkommenste Erkenntniß, Weisheit, ohne Zeitfolge und Beschränkung, Allwissenheit[47]). Sein Wille ist nur allein durch die Vorstellung der höchsten Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit bestimmbar. Das heißt, unabhängig von allem andern, nur durch sich selbst bestimmend und gesetzgebend[48]). Daher handelt Gott unabänderlich

41) de Reoublic. X. S. 287, 288.
42) de legibus I. VIII. Cratylus S. 297.
43) Philebus S 247, 248.
44) Timaeus S. 303 — 305.
45) de Legibus X. S. 90 — 92. Definit. S. 287.
46) Alcibiades I. S. 65. Timaeus S. 348.
47) Epinomis S. 260. Phaedrus S. 323. Sympoſium S. 230. de Legib. X. S. 100. Timaeus. S. 384.
48) Timaeus S. 305. Epinomis S. 254, 255. ἡ ψυχη δε αναγκη νυν νοητικωτης, ἐτερων αναγκων πολυ μεγιστη γεγονεν αν. αρχουσα γαρ αλλ' ου αρχομενη νομοθετει, τοδε

 αμε-

lich, einförmig, nach einerlei Gesetz[49]). Seine Macht ist durch nichts als die Beschaffenheit des Stoffs, der nicht hervorgebracht, sondern gegeben ist, eingeschränkt. In seiner Allwissenheit und der Abhängigkeit der Naturgesetze von ihm liegt der Grund seiner Allmacht[50]).

Als vollkommenstes Wesen ist Gott ein Ideal der Vernunft sowohl der theoretischen, als der praktischen. In der leztern Rücksicht ist Gott das höchste moralische Wesen, weil es nach keinem andern Gesetz als dem Sittengesetz, welches sein eignes ist, handelt. Er wird daher selbst als das Sittengesetz und als ein Ideal vorgestellt, welchem die Menschen ähnlich zu werden suchen müssen[51]). Er ist in der moralischen Welt nicht nur Gesetzgeber durch die Vernunft, sondern auch der oberste Richter von den Handlungen der Menschen[52]). Gott siehet in Bestrafung und Belohnung der Handlungen nur allein auf das Verhältniß derselben zu dem Gesetz und nimmt bei Vertheilung der Glückseligkeit und des Gegentheils nichts anders, als seine Gerechtigkeit zur Richtschnur[53]).

Vermö-

αμεινα τρεφον, ὁταν ψυχη το αριστον κατα τον αριστον βιλευηται νυν, το τελειον εκβαινει τη ουτι κατα νυν.

49) Politicus S. 30. κινειν δε τουτω τοτε μεν αλλως, αυθις δε εναντιως, ω ξαμις. Epinomis S. 254. de legib. X. S. 93.

50) Timaeus S. 384, 386, 305.

51) Theaetet. S. 181, 122. θεος υδαμη υδαμως αδικος, αλλ' ως οιον τε δικαιοτατος. S. 123. παραδειγματων εν τη ουτι ὁντων, τω μεν θειω ευδαιμονεστατω, τω δε αθεω, αθλιωτατω. de Republica VII. S. 133. Epistola VIII. S. 159. θεος δε ανθρωποις ευφρων νομος.

52) de Legibus IV. S. 185, 186. X. S. 106, 107, 108.

53) de Legib. X. S. 66. 109 seq.

Digitized by Google

Vermöge der höchsten Vollkommenheit ist Gott auch sich selbst genügsam, unabhängig von allen Dingen, und daher das seligste Wesen[54]).

Indem in dem Begriff des vollkommensten Wesens alle Vollkommenheiten aufgenommen werden, so werden aus demselben alle Unvollkommenheiten ausgeschlossen, die bei endlichen Wesen angetroffen werden, z. B. das Gefühl der Lust und Unlust[55]). Vermöge dieses Begriffes tadelte Plato viele Vorstellungen von den Göttern des Volkes, welche bei den Dichtern, und vorzüglich bei dem Homer vorkamen, weil sie dem Begriff der Gottheit widersprechen; z. B. blos willkührliche Handlungsweise, Ungerechtigkeiten, Uneinigkeiten, Kriege, Liebeshändel, Annehmung verschiedener Gestalten, um die Menschen zu täuschen[56]). Die Widerlegung der leztern Vorstellungsweise mag hier als Probe stehen.

Wenn ein Ding eine andere Gestalt annimmt, oder als etwas anders erscheint, so muß es entweder sich selbst verändern, oder von einem andern Dinge verändert werden. Weder das erste noch das lezte läßt sich von Gott denken. Denn je vollkommener etwas ist, desto weniger kann es von andern Dingen verändert werden. Gott ist daher als das vollkommenste Wesen keinen solchen Veränderungen unterworfen. Aus eben dem Grunde kann sich Gott selbst nicht verwandeln; denn als das Vollkommenste müßte er sich unvollkommener machen. Das läßt sich aber von einem vernünfti-



54) Sympos. S. 229. Definit. S. 287. ζωον αθανατον, αυταρκες προς ευδαιμονιαν.

55) de Legibus X. S. 99. και τον μεν (αισχρον) προσηκειν ημιν, οιτερ ὀκνος φλαυρα, θεοις δε ουτε μεγα ουτε σμικρον των τοιουτων μετον εφυμεν. Theaetet. S. 121. Epinomis S. 260.

56) de Legibus XII. S. 176, 177. de republ. II. S. 248—259. III. S. 265—272.

Digitized by Google

gen Wesen nicht denken. Oder sollten die Götter zwar an sich unveränderlich sein, aber gleich wie Gaukler uns unter tausenderlei Gestalten täuschen? So müßte Gott ein Wohlgefallen an der Lüge haben, indem er durch Worte oder Handlungen ein täuschendes Bild von sich erweckte. Allein Gott haßt die Lüge wie jede Falschheit. Es giebt zwar Fälle, da die Menschen zu entschuldigen sind, wenn sie Unwahrheiten sagen und daraus große Vortheile ziehen können. Diese Fälle sind Gefahr von Feinden, Wahnsinn und Raserei von Freunden, und Unwissenheit. Aber alles dieses stimmt nicht zu dem Begriff der Gottheit. Denn er erkennt alles, er hat nichts zu fürchten, und keine Freunde als vernünftige Menschen. Gott handelt also nur nach einerlei Gesetz, er ist wahrhaftig in Worten und Handlungen, er verändert sich nicht, er täuscht andere nicht weder durch Bilder der Phantasie, noch durch Ueberlieferungen, noch durch veranstaltete Wunderzeichen, weder im Traume noch im Wachen[57]).

Nach diesem Begriff von der Gottheit darf man wohl erwarten, daß Plato nur einen Gott angenommen habe. Denn durch den Begriff des vollkommensten, des realsten Wesens kann nur ein Wesen gedacht werden, weil es als ein Ideal vorgestellt wird, dem die Mehrheit widerspricht. Das speculative Interesse der Vernunft erfordert Einheit Gottes. Daher leitet er ausdrücklich die Bildung der Welt von einer Gottheit mit Ausschließung anderer ab[58]). Wir haben oben gezeigt,

57) de Republica II. S. 153 — 159. S. 158. πανδη αρα ὁ θεος απλουν και αληθες εν τε εργῳ και εν λογῳ. και ὐτε αυτος μεθισταται, ὐτε αλλους εξαπατᾳ, ὐτε κατα φαντασιας, ὐτε κατα λογους, ὐτε δια σημειων πομπας, ὐθ' ὑπαρ ὐθ' ὀναρ.

58) Politicus S. 30. μητε αν δυο τινε θεω, φρονιντε εαυτοις εναντια τρεφειν αυτον (κοσμον). Timaeus S. 303. confer. de Republic. X. S. 287.

gezeigt, daß und warum Plato von mehrern Göttern spricht. Die Mehrheit der Volksgötter macht also hier keine Schwierigkeit. Aber eine andre Frage ist es, ob nicht Plato mit Verwerfung derselben dennoch eine Mehrheit der Götter angenommen habe. Einige Kirchenväter, welche ihren Kirchenglauben gerne zu einem allgemeinen machen wollten, und nach ihrer Dogmatik griechische Philosophen erklärten, glaubten um so eher, eine Art von Trinität in dem Plato gefunden zu haben, da sie sich für überzeugt hielten, daß er alle Lehren, die mit den christlichen Dogmen einige Aehnlichkeit hatten, aus dem Umgang mit den jüdischen Propheten, oder aus Mosis Schriften geschöpft habe. Da nun mehrere eben dieß fanden, oder einer dem andern nachbetete, so war es neuern Gelehrten, die nur nach Autoritäten haschten, etwas leichtes, dieser Behauptung einen Schein von Gründlichkeit zu geben, auf die sie gar keinen Anspruch machen kann, weil sie nur auf Mißverständnissen beruhet, zu welchen Plato höchstens Veranlassung gegeben hat[59]). Einige Bemerkungen werden hinreichend seyn, um den Ungrund von der dem Plato angedichteten Behauptung einer Trinität ins Licht zu setzen.

Man behauptet also, Plato habe außer der Gottheit selbst noch einen göttlichen Verstand und eine göttliche Weltseele angenommen, und für Substanzen gehalten, die von Gott erzeugt, und also zwei von dem obersten Gott verschiedene göttliche Wesen seien. — Gesetzt



59) Ich nenne hier anstatt aller andern Vertheidiger Plessing vorzüglich in seinen Versuchen zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums 1ster Band S. 284 — 366. wo auch alle Autoritäten dafür gesammelt sind. Eine weitläufigere Widerlegung dieser Behauptung findet man in Tiedemanns Geist der specul. Philosophie 2ter Bd. S. 118 — 126. und in meiner Abhandlung über den göttlichen Verstand nach Platos Philosophie in Paulus Memorabilien 1. St. S. 34 — 64.

dieſe Hypoſtaſirung habe ſeine Richtigkeit, ſo hätte doch Plato die lezten ſchon durch ihre Abhängigkeit ſo charakteriſirt, daß ſie für keine Gottheiten könnten gehalten werden. Denn Gott iſt nach dem Plato ein ewiges Weſen; und was entſtanden iſt, iſt ſchon dadurch aus dem Umfange dieſes Begriffs ausgeſchloſſen. Man darf ſich nur durch einige Ausdrücke von entſtandenen Göttern nicht irre führen laſſen, weil, wie wir oben gezeigt haben, Plato ſich hierin nach dem Sprachgebrauch richtete und richten mußte. Zweitens die Hypoſtaſirung des göttlichen Verſtandes und der Weltſeele läßt ſich, ohne gezwungene Erklärung einiger Stellen, gar nicht erweiſen; vielmehr führet eine richtige und geſunde Hermeneutik gerade auf das entgegengeſezte Reſultat. Wir wollen nur einige Stellen anführen. Nachdem Plato in dem Philebus gezeigt hatte, daß in dem Univerſum Materie und Form angetroffen werde; daß eine über beide erhabene Urſache exiſtire, welche die Jahre, Jahreszeiten und Monate anordne, und mit Recht Vernunft und Weisheit genennt werde, ſezt er hinzu: Weisheit und Vernunft laſſen ſich ohne eine Seele (ein Subjekt) nicht denken. Wir werden alſo wegen des Kauſalverhältniſſes ſagen müſſen, daß in der Natur des Jupiters eine königliche Seele und eine königliche Vernunft ſei[60]); oder mit andern Worten, wir müſſen eine Vernunft als Urſache der Ordnung in der Welt annehmen; da nun aber Vernunft und Weisheit nicht für ſich (hypoſtaſirt) exiſtiren kann, ſondern eine Seele, als ihr Subjekt vorausſezt, ſo müſſen wir, vermöge

60) Philebus S. 247. 248. εστιν απειρον τε εν τω παντι πολυ και περας ικανον, και τις επ' αυτοις αιτια η φανλη, κοσμουσα τε και συνταττουσα ενιαυτους τε και ωρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν. — Σοφια μην και νους ανευ ψυχης ουκ αν ποτε γενοιεσθην. — Ουκουν εν μεν τη του Διος εξεις φωσει βασιλικην μεν ψυχην, βασιλικον δε νουν εγγιγνεσθαι, δια την της αιτιας δυναμιν.

vermöge jenes Kausalverhältnisses (δια την της αιτιας δυναμιν) die ursprüngliche weltregierende Vernunft in ein ursprüngliches vorstellendes Wesen setzen, welches der höchste Gott (hier unter dem Namen des Jupiters) ist. Pleßing aber erklärt die Stelle so: durch die oberste Welturſache oder Gott (δια την της αιτιας δυναμιν) sei der Verstand mit der Weltseele verbunden worden. Um sich aber zu überzeugen, daß dieses nicht der Sinn dieser Worte sein kann, darf man nur das Räsonnement des Plato im Zusammenhange betrachten. Plato will nämlich zeigen, daß die menschliche Vernunft in naher Verwandschaft mit der Welturſache stehe, und daher sucht er zu beweisen, daß wir des Kausalverhältnisses der Welt zu ihrer Ursache wegen, diese als die höchste Intelligenz denken müssen. Wozu sollte also Plato einen von Gott erzeugten Verstand als für sich bestehend annehmen, da er doch die oberste Gottheit nicht anders als ein Vernunftwesen denken konnte? Er nimmt Seele und Vernunft in den Begriff des höchsten Gottes auf, wie kann also νους ein besonderes Wesen sein? — Zweitens. Wenn Plato sagt, das vollkommenste Wesen sei die Ursache von allem Guten und Schönen in der Welt, indem sie in der sichtbaren Welt das Licht und die Ursache desselben (die Sonne) in der denkbaren aber die Wahrheit und die Vernunft hervorgebracht habe[61]), so verstehet Pleßing einen als Substanz von Gott hervorgebrachten Verstand. Allein die Vergleichung mit einer andern Stelle beweißt offenbar, daß Plato hier an gar keine Substanz, sondern an die Vernunft in dem Menschen, als das Vermögen der höhern Erkenntniß dachte[62]). Drittens. Es läßt sich gar kein



61) de Republica VII. S. 133. Man sehe oben Anmerkung 39.

62) de Republica VI. S. 119. τουτο τοινυν τω την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τω γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την τε σαφηνειαν φαθι εινου αιτιαν

Grund denken, warum Plato einen Verstand außer der Gottheit sollte hypostasirt haben. Denn in Gott mußte er doch eine ursprüngliche Vernunft annehmen, wovon der hypostasirte Verstand eine Wirkung sein müßte. Dann war aber der eine Gott schon zu allen Zwecken der speculativen Vernunft zureichend. Viertens. Da Plato behauptet, daß Vernunft oder Verstand nicht ohne Seele, das heißt, ohne ein Subjekt gedacht werden kann, so läßt sich gar nicht einsehen, wie er dennoch sich den νους als eine von Gott und der Weltseele abgesonderte Substanz habe denken können. Es ist nicht nöthig, mehr darüber zu sagen. In dem folgenden Abschnitt wird sich das alles auf eine befriedigendere Weise erklären lassen.

Es wird vielleicht manchem befremdlich sein, daß wir noch nichts davon gesagt haben, wie sich Plato das Wesen der Gottheit gedacht habe. Allein wir haben dieses mit Vorbedacht gethan, weil wir überzeugt sind, daß Plato außer dem Verhältniß der Gottheit zur Welt als Ursache zur Wirkung, die Bestimmung ihres Wesens für unmöglich hielt. Denn liegt das nicht in dem Gedanken, daß Gott die Ursache aller Realitäten in der Welt, aber diese Realitäten nicht selbst, sondern über sie erhaben ist? Er ist nur ein denkbares Wesen, das Objekt einer Idee, in welcher man von aller Anschauung abstrahiret. Er wird zwar als die vollkommenste Denkkraft gedacht, aber doch eigentlich nur analogisch, weil er obgleich als Vernunft, doch zugleich als die Ursache jeder Denkkraft vorgestellt wird. Die einzige Folgerung die sich daraus ergiebt, ist diese, daß Gott, so wie die Seele als ein von aller Materie verschiedenes Wesen gedacht wird, eben deswegen, weil sie nicht angeschauet, sondern nur gedacht werden kann, eben

αιτιαν δ' ουτινων νουν και αληθειας, ως γιγνωσκομενης μεν δια νου.

eben so von aller Materie, von allem Körperlichen, und überhaupt von der Welt als ihrer Wirkung unterschieden wird [63]).

Zwei gelehrte Forscher der Platonischen Philosophie, Pleßing und Tiedemann, haben neuerlich mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn zu beweisen gesucht, daß Plato sich die Gottheit als ein reines Licht vorgestellt habe, und ihre Uebereinstimmung in diesem Punkte verdient um so mehr Aufmerksamkeit, da sie sonst in Erklärung der Platonischen Philosophie so sehr von einander abweichen. Eine kurze Prüfung ihrer Gründe wird daher nicht unzweckmäßig sein [64a]).

Plato sagt dieses an keinem Orte ausdrücklich; das gestehen sie selbst ein, sie schließen es aber aus einigen Stellen, wo Plato das Intelligible als etwas Helles, Glänzendes vorstellt [64b]). Die Kreise der Planeten, welche die Weltseele ausmachen, bestehen nach dem Plato aus Licht, und sie alle durchdringt ein gerader Lichtstrahl [65]). Je weiter man sich von unserer Erde entfernt, desto reiner, schöner und unwandelbarer sind alle Wesen [66]). Aus allem diesem, schließen sie, wird es wahrscheinlich, daß sich Plato die Gottheit als ein Lichtwesen vorgestellt habe. Allein diese Gründe beruhen alle nur auf Metaphern und Versinnlichungen. So ist



63) Epinomis S. 252. το δε αλλο γενος ουκετι εχει μορφην μιαν, η γαρ εστιν ασωματον ὁ, τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν, και χρωμα μεν ουδεν ουδαμως ουδεποτ' εχον, πλην το θειοτατον αυτης ψυχης γενος.

64a) Pleßing Versuche 1 Th. S. 310 — 314. Tiedemann Geist der specul. Phil. 2 Bd. S. 114 — 118. Tiedemann scheint aber S. 186, 187. seine Behauptung selbst wieder zurückzunehmen.

64b) de Republica VI. S. 119. Sophista S. 275, 276. Alcibiad. I. S. 65. 68. — Allein man vergleiche de legib. V. S. 228.

65) de Republ. X. S. 326, 327.

66) Phaedrus S. 323, 329. Epinomis S. 253, 254.

Digitized by Google

es bloße Metapher, wenn das Denkbare hell und glänzend genannt wird, und kann nichts anders, als die Deutlichkeit bedeuten; denn Plato würde sich sonst offenbar widersprochen haben, wie wir gleich deutlicher zeigen werden. So ist die Beschreibung der Weltseele im zehnten Buche der Republik eia blos sinnliches Bild. Und alles zugegeben, so folgt noch gar nicht, daß Gott ein Lichtwesen sei, wenn die Weltseele als ein solches vorgestellt werden sollte, weil Gott die Ursache von allen diesen ist. — Doch es läßt sich noch durch andere Gründe auf eine befriedigendere Weise darthun, daß diese Behauptung dem Geist der Platonischen Philosophie widerspricht. Erstlich. Licht als ein feineres Feuer wird doch noch zur Materie gerechnet, und muß daher von dem Begriff der Gottheit getrennt werden [67]). Zweitens. Die Sonne ist die Quelle des Lichts; die Sonne ist aber von Gott gebildet [68]). Gott ist also selbst Ursache von dem Lichte, und, wie Plato richtig schloß, nicht das Licht selbst, sondern ein über das Licht als seine Wirkung erhabenes Wesen [69]). Endlich ist es, wie schon oben gezeigt worden, ein Grundsatz der Platonischen Philosophie, daß von einem blos denkbaren Wesen alle Prädicate der äußern Anschauung abgesondert werden müssen; daß also z. B. eine Kraft nicht unter einer Gestalt oder mit einer gewissen Farbe vorgestellt werden kann [70]). Nun wird aber die Gottheit vorzüg-

67) Timaeus S. 362. vergliche S. 334. Die Himmelskörper sind aus dem feinsten Feuer gebildet, und doch wird die Seele noch von diesem unterschieden. Epinomis S. 253, 254. Phileb. S. 245. 247.

68) de Republica VI. S. 117, 118. VII. S. 133.

69) de Republica VI. S. 120.

70) Phaedrus S. 322, 323. ὁ γαρ σχηματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια ουτως ουσα ψυχης κυβερνητη, μονῳ θεατῃ νῳ χρητα. de Republica V. S. 61. δυναμεως γαρ εγω ουτε τινα χρωαν ὁρω, ουτε σχημα

vorzüglich als die Welturſache, als eine Kraft, und als ein denkendes, das heißt unkörperliches Weſen vorgeſtellt. Daraus folgt alſo, daß man dem Plato wirklich Unrecht thut, wenn man annimmt, daß er ſich die Gottheit als ein Lichtweſen gedacht habe. Und wenn ſelbſt Ausdrücke dieſer Art vorkämen, ſo müſten ſie auf die Rechnung ſeiner Phantaſie, und nicht ſeiner Vernunft geſezt, und nach den deutlich vorgetragenen Begriffen erklärt werden. Auf einem ähnlichen Mißverſtande beruhet es, wenn Tiedemann behauptet, Plato habe Gott Ausdehnung und eine ſphäriſche Geſtalt beigelegt, wie in dem folgenden Abſchnitt wird gezeigt werden.

III.

Wir betrachten endlich die Gottheit im Verhältniß zu der Welt als handelndes Weſen. Die Anordnung der Welt zu einem nach Zwecken beſtimmten Ganzen und die Erhaltung und Regierung derſelben nach den Zwecken der Gottheit, oder Weltbildung und Vorſehung ſind die beiden vornehmſten Wirkungen Gottes, welche alle andere in ſich befaſſen. Von der Weltbildung wird in dem folgenden Abſchnitt gehandelt werden. Hier betrachten wir nur überhaupt die Kauſalität und Handlungsweiſe Gottes.

Da Gott das vollkommenſte Weſen iſt, ſo muß das, was er hervorbringt, das vollkommenſte ſein. Wenn ſich daher in der Welt Unvollkommenheiten finden, ſo können ſie als Unvollkommenheiten nicht von Gott herrühren, ſondern ſie müſſen nach folgender Regel beurtheilet werden: Das Böſe iſt entweder nur ſcheinbares, nicht wirkliches Uebel, oder wenn es das lezte iſt, ſo hat es eine andere Urſache als Gott. Scheinbares Uebel iſt z. B. die Beſtrafung böſer Handlungen, denn ſie iſt Mittel zu etwas Guten

der

μὰ θεὸς τὸ τῶν πάντων ἕνεκα καὶ πάλαι πολλῶν. Epinomis S. 252.

der Besserung, und eine Folge von Gottes Gerechtigkeit[71]). Jedweder Künstler, der ein Werk hervorbringt, arbeitet nach einem Muster, einem Ideale, zu einem Zwecke hin. Auch Gott stellt sich bei seinem Wirken ein Ideal und einen Zweck vor. Da er aber das vollkommenste Wesen ist, so muß sein Ideal (παραδειγμα) und sein Zweck die höchste Vollkommenheit sein, die nur möglich ist[72]). Das Muster eines Werkes kann aber von zweierlei Art sein. Es ist nämlich entweder die Vorstellung eines Dinges, das und wie es durch die Anschauung und Erfahrung gegeben wird, oder es ist die Vorstellung eines Dinges, insofern es nur durch die Vernunft gedacht werden kann. In jenem Fall beziehet sich das Muster auf etwas, das entstanden, vergänglich und zufällig ist, und was nach demselben gebildet wird, kann nicht vollkommen sein. Im zweiten Fall wird das Unveränderliche und Nothwendige (in der unveränderlichen Vernunft gegründete, alle Erfahrung übersteigende) zum Muster genommen, nach welchem die Form und die Kräfte eines Dinges bestimmt werden. Dieß ist die einzige Weise, wie etwas Vollkommenes hervorgebracht werden kann[73]). Gott kann also nicht anders, als nach dem ewigen, unveränderlichen Ideal wirken.

Das Ideal, nach welchem die Gottheit thätig ist, ist also nichts anders als die Ideen, welche die in der Vernunft bestimmten nothwendigen und unveränder-

71) Timaeus S. 303. de Republ. X. S. 330. II. S. 251. 253.

72) Timaeus S. 303. ει μεν δη καλος εστιν ὁδε ὁ κοσμος ὁ τε δημιουργος αγαθος, δηλον, ὡς προς το ἀιδιον (παραδειγμα) εβλεπεν, S. 305,

73) Timaeus S. 302. ὁτω μεν μη εν ὁ δημιουργος προς το κατα ταυτα εχον βλεπων αει, τουτῳ τιν προσχρωμενος παραδειγματι, την ἰδεαν και δυναμιν απεργαζηται, καλον εξ αναγκης ὁτως αποτελεισθαι παν.

änderlichen Begriffe der Gegenstände sind. Die also gebildeten Dinge bekommen die Form der Vernunft (αληθεια). Wo die Vernunft das bildende Vermögen und ihr eignes Muster ist, entstehet Einheit und Vollständigkeit; denn die Idee begreift alle mögliche Arten, und alle Arten sind in der Idee enthalten. Und so wie die Ideen in der Vernunft zu einem System verbunden sind, so bringt sie in alle gebildete Dinge Einheit, Ordnung und Harmonie, daß sie zusammen ein Ganzes ausmachen, in welchem alle einzelne Theile um des Ganzen willen da sind[74]).

Der Inbegriff aller Ideen ist das Ideal, nach welchem Gott bildete, und daher heißt es das ewige, unveränderliche Ideal. Gott stellt sich durch dasselbe die Dinge im Zusammenhange vor, nicht in wiefern sie anschaulich, sondern nur in wiefern sie denkbar sind. Das Ideal ist also nichts anders, als die intelligible Welt, die Form, nach welcher die sichtbare gebildet ist[75]).

Alles was Gott macht ist das Vollkommenste. Da er nun selbst das vollkommenste Wesen ist, so muß er sich bei Hervorbringung anderer Dinge selbst zum Muster nehmen, oder mit andern Worten, andere Dinge sich so viel als möglich ähnlich machen[76]). Hieraus folgt also, daß das Ideal der Welt in Gott ist,

74) Timaeus S. 302 — 305. S. 306. τω γαρ των νοουμενων καλλιστω και κατα παντα τελεω μαλιστ' αυτον θεος δημιουργον βουληθεις ζωον εν δρατον, παντ' δσα κατα φυσιν εστι συγγενη ζωα αυτος εχον εαυτω, ξυνστησε. de Republica VI. S. 119. 120. de Legib. X. S. 104.

75) Timaeus S. 306. 322. 341. ον μεν, ως παραδειγματος ειδος, υποστησαν νοητον, και περι κατα ταυτα ον· μιμημα δε παραδειγματος δευτερον, γενεσιν εχον και δρατον.

76) Timaeus S. 305. αγαθος ην, αγαθω δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος. τουτου δ' εκτος ων, παντα ὁτι μαλιστα εβουλητο γενεσθαι παραπλησια εαυτω.

ist, daß es der Inbegriff der Ideen seiner Vernunft ist. Denn nur dann kann man sagen, daß Gott die Welt sich ähnlich zu machen suchte. Dieß ist eine so natürliche Folgerung, die mit dem ganzen System der Platonischen Philosophie zusammenstimmt, daß er eben deswegen nicht für nöthig fand, sie ausdrücklich anzuführen, oder zu beweisen. Denn wenn das Ideal, die Ideen außer der Gottheit waren, so mußte sie sich dieselben doch vorstellen, wenn sie die sichtbare Welt nach derselben bilden wollte. Eben dieselben Ideen mußten daher auch in der göttlichen Intelligenz angenommen werden. Und Gott hätte etwas Ueberflüßiges gethan, wenn er seine Ideen erst zu wirklichen Substanzen gemacht, und dann nach ihnen die Welt gebildet, oder einem ebenfalls von ihm erzeugten Wesen dem νους die Weltbildung aufgetragen hätte. Es läßt sich durch keine einzige Stelle rechtfertigen, daß Plato gegen das Interesse der Vernunft die Ursachen ohne Noth vervielfältiget hätte. Er leitet nur von einer intelligibelen Ursache, welche Gott ist, die zweckmäßige Einrichtung der Welt ab. Es thut nichts zur Sache, daß er, anstatt die Gottheit ausdrücklich zu nennen, zuweilen die Vernunft sezt; denn die höchste Vernunft ist, wie wir gezeigt haben, nichts anders, als Gott selbst. Wenn er daher sagt, die Vernunft bildete so viel Arten von lebenden und beseelten Wesen, als in der Idee, dem Gattungsbegriff enthalten waren[77]), so ist das ein Grund mehr für den Satz, daß das Ideal der Welt in Gott ist.

Eine zweite Folgerung aus dem Obigen ist, daß Gott die Form der Welt in sich selbst enthält, und sie außer sich wirklich gemacht hat, oder daß er das Ganze

77) Timaeus S. 322. ἅτε ον ενεστιν ιδεας τω ᾧ εστι ζωον, οσα τε ενεστι και οσαι καλοφσι, τοιαυτας και τοσαυτας διενοηθη δειν, και τοδε εχειν.

Ganze der Welt nach Ideen sich vorgestellt, und nach eben denselben gebildet hat.

Wenn das vollkommenste Wesen sich selbst zum Muster nimmt, und die Dinge, die sie bildet, sich selbst so viel als möglich ähnlich zu machen sucht, so folgt daraus, daß Gott nur vorstellende und vernünftige Wesen hervorbringen, oder sie doch zu dem Hauptzweck der ganzen Weltbildung machen muß[78]).

Was Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet hat, das muß er auch vermöge seiner Vollkommenheit erhalten. Dieses erfodert, daß die Verbindung der Theile zu einem Ganzen, und ihre Beziehung auf den Hauptzweck fortdauern. Gott muß also alle und jede Theile, wenn sie auch noch so gering und klein sind, so ordnen und bestimmen, als es der Zweck erfodert. Seine **Vorsehung** (προνοια) erstreckt sich daher auf alle Theile des Universums; und auch das Kleinste entgehet seiner Vorsorge nicht. Er besitzt auch als vollkommenstes Wesen alle **Eigenschaften und Vollkommenheiten, die zur Erhaltung des Ganzen in seinem Wohlstande erforderlich sind: Allwissenheit, Allmacht, Güte, Weisheit,** und überhaupt die **höchste sittliche Vollkommenheit.** Die Vernachlässigung einer Sache rührt entweder von einem Unvermögen, oder Trägheit, oder Unwissenheit her. Alle diese Unvollkommenheiten sind aus dem Wesen der Gottheit ausgeschlossen. Warum sollte also Gott nicht auch für das Kleine sorgen, da ohne das Kleine auch das Große nicht sein kann, und wie die Baumeister sagen, ohne kleine Steine die großen nicht feste liegen[79]).

Die Vorsorge und Regierung Gottes für das Ganze und für alle Theile desselben, ist ein Geschäfte, welches für die Gottheit um so leichter ist, da sie dazu keine

78) Timaeus S. 305.
79) Timaeus S. 325. de Legib. X. S. 98—104.

Digitized by Google

ne neue Schöpfung und Bildung braucht, sondern nur eine bestimmte Anordnung und Versetzung von einer Stelle zur andern, wie es der oberste Zweck desselben erfodert. Dieser Zweck bestehet darin, daß die Tugend siege und das Laster besiegt werde, und zwar in dem ganzen Universum. Denn Gott umfaßt das Ganze, und die Theile werden so bestimmt, wie es das Verhältniß des Ganzen erfordert [80]). Die Menschen zu nöthigen, daß sie Gutes thun, ist deswegen unmöglich, weil Gott der Seele Freiheit gab, das heißt das Vermögen Gutes und Böses zu wollen, und sich selbst dazu zu bestimmen. Gott bestimmt aber jeder Seele ihre Stelle, je nachdem sie Gutes oder Böses thut, und benutzt also auch unsittliche Handlungen zum Besten des Ganzen. Dieses ist das Richteramt Gottes, dem kein Mensch entgehen kann, und wenn er auch in den verborgensten Winkeln der Erde, oder in dem Himmel wäre, und welches nicht nur in diesem, sondern auch in dem künftigen Leben ausgeübt wird. Daher darf man sich in dem Glauben an die Vorsehung durch keine Erfahrungen von dem unverdienten Glück der Bösen in diesem Leben irre machen lassen [81]).

Die Vorsehung beweißt Plato eigentlich nur aus dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens. Wenn Gott das vollkommenste Wesen ist, so muß er für die Erhaltung der Welt und daher auch für alle Theile derselben sorgen. Er würde nicht das vollkommenste Wesen sein, wenn er es nicht thäte. Nur die Wirklichkeit

80) de Legib. X. S. 106. ταυτα παντα ξυνιδων, εμηχανησατο τω παντι εκαστον των μερων, ποιειν αρετην, ητ-τωμενην δε κακιαν εν τω παντι παρεχοι μαλιστ' αν και ραστα και αριστα. S. 104. σε δε λεληθε περι τουτο αυτο ως γενεσις ενεκα εκεινου γιγνεται παση, ὁπως μ ἡ τω τω παντος βιω ὑπαρχοσα ευδαιμων φυσις, μηχ ἑνεκα σω γιγνομενη· σὐ δε· ἑνεκα εκεινου.

81) de Legibus X. S. 104 — 108.

keit der Vorsehung hielt er für erkennbar, nicht aber die Art und Weise, wie Gott dabei wirke. Um aber doch dem Beweise für die Wirklichkeit mehr Ueberzeugungskraft zu geben, ließ er sich in die Betrachtung der Möglichkeit derselben ein, welche aber mehr als Hypothese, denn als Theorem anzusehen ist[82]).

## IIII.

## Von den Dämonen.

Wir müssen am Ende dieses Abschnitts noch etwas von den Dämonen sagen. Das Wort Dämon (δαίμων) bedeutet zuweilen so viel als Gott[83]); in den mehresten Fällen aber eine Art von endlichen Geistern, welche in Ansehung ihrer Vollkommenheit zwischen Gott und Menschen mitten inne stehen[84]). Zuweilen heißt auch selbst die vernünftige Seele ein Dämon[85]).

Die Dämonen in der zweiten Bedeutung verdanken ihr Daseyn wahrscheinlich der Volksreligion. Nicht nur, daß sie als Wesen höherer Art in dem Volksglauben angenommen und verehrt wurden, sondern auch, daß Plato die gewöhnlichen Gottheiten des Volks, um sie ungestraft für keine Gottheiten erklären zu können, in die niedrigere Klasse der Dämonen setzen mußte. Davon ist schon oben gehandelt worden. Zwar scheint es, als wenn Plato von dem Dasein derselben sei überzeugt gewesen, da er sogar einen Grund für die Wirklichkeit derselben aufstellt. Allein aus diesem Grunde selbst gehen einige Zweifel in Ansehung seiner Ueberzeugung hervor. Die Dämonen sind zwar Geister, aber nicht ohne Kör-

82) de Legib. X. S. 104, 105.
83) Politicus S. 37.
84) Cratylus S. 343, 259. Epinomis S. 260. Sympoſium S. 229, 230.
85) Timaeus S. 431. Cratylus S. 260.

Körper. Es giebt so viele Arten von beseelten Körpern, als es Elemente giebt. Die aus Aether, Luft und Wasser gebildeten Körper mit einer Seele verbunden, sind die Dämonen und Halbgötter[86]). Wenn das Gesetz der Stetigkeit, welches Plato von der Natur befolgen läßt, etwas für die Dämonen zu beweisen scheint, so wird auf der andern Seite dieser Grund wieder dadurch geschwächt oder gar aufgehoben, daß er nach eben demselben Gesez vier Thierarten annimmt, deren Dasein aber die Erfahrung lehret[87]). In dem ganzen Timäus, wo er von dem Ursprung der ganzen Natur und aller natürlichen Wesen handelt, sagt er kein Wort von den Dämonen, außer daß man von ihnen überhaupt und von den Volksgöttern nichts wisse, als was die Dichter und Begeisterten ohne Gründe sagen[88]). Hieraus darf man nicht ohne Grund schließen, daß Plato das Dasein der Dämonen als unerweislich dahingestellt sein läßt.

Gleichwohl spricht Plato zuweilen in einem entscheidenden Tone von ihnen, betrachtet sie als wirkliche Wesen, giebt ihre Eigenschaften und Verrichtungen an, verwebt sie also in sein System, und wird dadurch eine Stütze des Aberglaubens. Dieß alles thut er aber nur da, wo er Mythen und Sätze des Volksglaubens in seine Philosophie aufnimmt, wo er der Phantasie Spielraum giebt, und von Dingen redet, die er selbst außer der Sphäre des menschlichen Wissens sezt. Alle diese Behauptungen können daher auch aus seiner Philosophie heraus genommen werden, ohne daß dadurch auch

86) Epinomis S. 253, 259.

87) Timaeus S. 322.

88) Timaeus S. 324. περι δε των αλλων δαιμονων ειπειν και γνωναι την γενεσιν, μειζον η καθ' ημας. Er nimmt also nur die Sterne und Planeten als Untergötter oder Dämonen an, doch aber nur in dem Sinn, den wir oben bestimmt haben.

Digitized by Google

auch nur ein Satz geändert wird. Kurz alles, was er von den Dämonen sagt, sind nur als mögliche Vorstellungsarten von Wesen, deren Dasein problematisch ist, anzusehen, und gehören mit unter die Spielereien der Phantasie, von welchen, wie er selbst versichert, keine seiner öffentlich bekannt gemachten Schriften frei ist[89]). Dieß vorausgesezt, wollen wir ganz kurz zusammenfassen, was er von den Dämonen sagt.

Die Dämonen sind geistige Wesen mit einem Körper verbunden, die für uns unsichtbar sind. Sie haben einen großen Verstand, und erkennen sogar unsere Gedanken. Aber bloße Intelligenzen, wie Gott, sind sie doch nicht, sondern sinnlich vernünftige Wesen, und daher des Vergnügens und Schmerzens empfänglich. Gute Menschen lieben und schätzen sie innigst, so wie sie die bösen hassen[90]). Sie sind gleichsam das Mittelband zwischen Gott und der Welt. Denn zwischen Gott und den Menschen findet keine unmittelbare Verbindung und Mittheilung statt, sondern nur mittelbarer Weise durch die Dämonen. Sie bringen den Göttern das Gebet und die Opfer der Menschen dar, den Menschen aber theilen sie die Befehle und Geschenke der Götter mit. Durch sie ist allein die Wahrsagerkunst, die Kunst zu opfern, zu versöhnen, einzuweihen, zu beschwören und Zauberei möglich[91]). — Schon hieraus dünkt uns, wird es klar, daß es dem Plato kein Ernst mit diesen Geistern war, da er sonst von diesen Künsten nicht viel hält, und sie, als der sittlichen Kultur schädlich, verwirft[92]). — Sie offenbaren sich in



89) Phaedrus S. 384, 386, 387.

90) Epinomis S. 260.

91) Sympoſium S. 229, 230.

92) de Legib. XI. S. 163. 158, 159. X. 118, 119. Politicus S. 74, 75. de Republica II. S. 220, 221. Epinomis S. 261.

Digitized by Google

nen, in gesundem und krankem Zustande durch gewisse Stimmen und Vorhersagungen, und in der Todesstunde [93]).

## Sechster Abschnitt.

### Kosmologie.

Die Welt ist zum Theil ein Werk Gottes. Daher kann die Weltlehre nur nach der Körper- der Seelen- und der Gotteslehre verständlich abgehandelt werden. Denn sie bestehet aus körperlichen und unkörperlichen Wesen, und ihre Entstehung ist ein Produkt physischer und geistiger Kräfte.

Um über diesen Theil der Platonischen Philosophie so viel Licht zu verbreiten, als er empfänglich ist, muß dasjenige, was Plato für ausgemacht oder erweislich hielt, von demjenigen unterschieden werden, was ihm blos möglich oder wahrscheinlich schien. Daß die Welt entstanden sei, und daß ihre Entstehung nur durch die Kaussalität einer Intelligenz sich befriedigend erklären lasse, dieß, glaubte er, müsse durch Gründe der Vernunft vollkommen entschieden werden [1]). Was aber die bestimmte Art und Weise der Entstehung der Welt betrift, so kann man zwar verschiedene Vorstellungen darüber haben, und Möglichkeiten ausfinnen, auch unter diesen die wahrscheinlichern auswählen; es ist aber nicht möglich, es hierin zur Gewißheit zu bringen, und Gründe aufzusuchen, welche für eine Vorstellungsart mit Ausschließung aller andern entscheiden [2]). Es kann in dieser Sache nichts weiter gefo-

verf

93) Sympoſium S. 230. Epinomis S. 261.

1) Sophiſta S. 299, 300. Philebus S. 244, 245.

2) Timaeus S. 340, 341. 304. εαν μη, πολλα πολλαχη εικοτως

bert werden, als Wahrscheinlichkeit. Die Untersuchung über die Entstehung der Welt beziehet sich nicht auf die intelligible, auch nicht auf die sichtbare Welt, sondern wie diese entstanden, und nach jener gleichsam abcopiert worden ist, also ein Faktum. So wie sich nun ein Faktum zu dem objektiven Sein verhält, so verhält sich auch der Glaube zu der Erkenntniß der Wahrheit. Es findet daher hier nur Glaube, ein Dafürhalten aus unzureichenden Gründen statt[3]).

Plato verließ die bis auf ihn gewöhnlichen Erklärungen von dem Ursprunge der Welt, welche alles aus Zufall oder Nothwendigkeit nach physischen Gesetzen erklärten. Dieß war eine Folge von der höhern Cultur des Geistes und dem dadurch veränderten Gesichtspunkt für die Weltbetrachtung. Durch größere Aufmerksamkeit auf das Vorstellungsvermögen hatte der menschliche Geist eine neue Welt in sich selbst kennen gelernt, und Vorstellungen von einer andern Art Wirkungen, Gesetzen, Kräften und Wesen bekommen, welche wegen ihrer ganz verschiedenen Natur nicht aus dem Mechanismus erklärt werden konnten. Und so wie die Vernunft eine höhere Cultur erreichte, gelangte sie zu dem



των περι θεων και της συ παντος γενεσεως, μη δυνασθαι γιγνομενα παντη παντως αν τους αυτους αυτοις δμολογημενως και ακριβομενους λογους αποδουναι, μη θαυμασης. αλλ' εαν αρα μηδενος ήττον παρεχωμεθα εικοτας, λογους ουδεν· μεμνημενον, ως ὁ λεγων, ὑμεις τε οι κριτα, φυσιν ανθρωπινην εχομεν· ὡστε περι τουτων τον εικοτα μυθον αποδεχομενους, χρεπει μηδεν ετι παρα ζητειν.

3) Timaeus S. 303. 304. τους λογους ωσπερ εισιν εξηγητεον, τουτων συτων και ξυγγενων οντας. τα μεν ων μονιμα και βεβαια και μετα νω καταφανη, μονιμως και αμεταστατως, καθ' οσον τ' ανελεγκτοις προσηκει λογοις ειναι και ακινητοις, τουτο δει μηδεν ελλειπειν· τους δε τω προς μεν εκεινο απεικασθεντας, ουτος δε εικονος, εικοτας, ουτω λογον τε εικειαν εντας. ὁ, τι γαρ προς γενεσιν υσια, τουτο προς πειθω αληθεια.

Begriff von Zweck und Zweckmäßigkeit, welche sie nun auch auf die Gegenstände der Erfahrung anwendete. Zu Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Welt und des Daseins einer Gattung von Wesen, welche ganz von Körpern verschieden sind, langte die bloße Materie nicht mehr aus, sondern die Vernunft war genöthiget, noch über der Materie eine Intelligenz als Ursache der Form der Welt anzunehmen.

Hiezu kam noch ein anderer Umstand, welcher dazu beitrug, der Betrachtung der Welt einen andern Gesichtspunkt, eine andere Ansicht zu geben. Die physischen Ursachen, woraus man bis auf den Plato alles zu erklären gesucht hatte, schienen jezt nicht mehr befriedigend zu sein, weil jede derselben bedingt, und immer eine andere wieder voraussezt. Auch war die Naturkunde noch zu arm, als daß sie die Wißbegierde hätte befriedigen können. Die Endursachen hingegen waren, oder schienen doch, leichter aufzusuchen, indem die Vernunft nur in sich Zwecke findet und in die Erfahrung legt. Und wenn einmal der Zweck von irgend einem Dinge gefunden war, daß es nämlich eine Intelligenz so eingerichtet habe, weil es das beste sei, so schien es, als hätte die Vernunft das höchste Ziel erreicht, über welches hinaus weder eine Nachforschung möglich noch nothwendig sei[4]).

Vor dem Plato hatte schon Anaxagoras und noch mehr Sokrates diesen Weg betreten, indem der erste lehrte, daß die oberste Ursache der Welt eine Intelligenz (νοῦς) sei, der zweite aber auf die zweckmäßige Einrichtung der Welt und vorzüglich des menschlichen Körpers aufmerksam machte. Nur tadelt Plato den ersten darinn, daß er seiner Idee nicht getreu blieb, sondern, wie seine Vorgänger gethan hatten, alles phy-

sisch

4) Phaedo S. 217 — 222.

Digitized by Google

sisch erklärte[5]). Man dürfte hierdurch leicht auf den Gedanken verleitet werden, daß Plato überhaupt alle physischen Ursachen verworfen habe. Allein man würde ihm dabei sehr Unrecht thun; denn er nimmt allerdings auch physische Gesetze an, will sie aber nur einem Verstande untergeordnet wissen, damit sich daraus die Welt als ein Ganzes nach Zwecken erklären lasse. Naturursachen stehen unter einer Kaussalität nach Vorstellungen von Zwecken, welche die Kräfte der physischen Natur als Mitursachen anwendet, um daraus ein gesetz- und zweckmäßiges Ganze zu bilden[6]).

Nach diesen vorläufigen Betrachtungen gehen wir zu der Lehre des Plato über die Welt selbst über, und untersuchen hauptsächlich den Begriff, die Prädicate und die Bildung der Welt überhaupt, indem sich daraus das Detail der Weltbildung leicht erklären läßt.

Die Welt, welche bei dem Plato mit den Ausdrücken, das Ganze (ὅλον), das Universum (τὸ παν), der Himmel (ὐρανος) bezeichnet wird[7]), ist der Inbegriff aller Wesen, sowohl der veränderlichen als unveränderlichen, oder mit andern Worten, aller Substanzen



5) Phaedo S. 223, 224.

6) Phaedo S. 224. Timaeus S. 336, 337. ταυτ' ἐν παντ' ἐστι των ξυνωμοτιων, οἱς θεος ὑπηρετησι χρηται, την τε αριστα κατα το δυνατον ἰδεαν αποτελων. δοξαζεται δε ὑπο των πλειστων, ὡ ξυναιτια αλλ' αιτια εινα των παντων, ψυχοντα και θερμαινοντα, πηγνυντα τε και διαχεοντα, και ὁσα τοιαυτα απεργαζομενα. λογον δε ἐχενα ὡδε νυν εις ὡδον δυνατα ἐχειν εστι. Man vergleiche des Systems 2ten Bd. S. 309. und Timaeus S. 384, 385.

7) Sophista S. 266. Philebus S. 244 — 247. Politicus S. 30, 38. de Republ. VI. S. 121. VII. 158. 159. Die Benennung κοσμος leitet Plato daher, weil die Welt ein nach Gesetzen bestimmtes wohlgeordnetes Ganze sei. Gorgias S. 132.

Digitized by Google

und Accidenzen[8]). Aus diesem Inbegriff ist aber die Gottheit als freie Ursache der ganzen Natur ausgeschlossen[9]).

Die Welt enthält Stoff und Form (απειρον, περας) oder das Gränzenlose Unbestimmte, als den Stoff aller Dinge, und dasjenige, was jenes begränzt und bestimmt. Denn da alle Dinge aus Stoff und Form bestehen, so muß auch die Welt als der Inbegriff von allen begränzten und bestimmten Wesen, also auch des Stoffs und der Form überhaupt gedacht werden[10]).

Da in der Welt leblose und beseelte Körper, oder Körper und Seelen angetroffen werden, so bestehet auch die Welt, als das Ganze, aus Körper und Seele[11]). Der Körper der Welt bestehet aus allem, was sichtbar ist, oder durch die Sinne überhaupt wahrgenommen wird. Der Stoff derselben ist die Materie, das den Raum erfüllende, und die Form desselben sind die bestimmten Arten der Begränzung der Materie, oder die vier Elemente. Die auf diese Art gebildeten Körper zusammengenommen machen den Weltkörper aus[12]).

Der Welt wird eine Seele beigelegt, erstlich weil alle Veränderungen in der Welt eine Ursache voraussezzen; und da die Ursachen in der Körperwelt alle bedingt sind, und eine Reihe von bedingten Ursachen ohne

8) Sophista S. 266. τω φιλοσοφω πασα αναγκη δια παντος — δσα ακινητα και κεκινημενα, το ον τε και το παν, ξυναμφοτερα λεγειν. conser. Definit. S. 88. μερος εστιν περιεχον παντα τα αισθητα, πλην αυτης της ανωτατης αερος.

9) Philebus S. 247, 248. ως εστιν απειρον τε εν τω παντι πολυ και περας ικανον, και τις επ' αυτοις αιτια η φανλη, κοσμησα τε και συνταττουσα ενιαυτους τε και ωρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν.

10) Philebus Ebend.

11) Philebus S. 246, 247.

12) Philebus S. 246. Timaeus S. 305, 306, 307, 311. 350, 351.

ne eine, die unbedingt ist, d. h. in welcher der Grund ihrer Wirksamkeit selbst enthalten ist, nicht gedenkbar ist, so muß eine absolute Ursache für die Bewegung der Welt angenommen werden, welche kein Körper, sondern nur eine Seele sein kann[13]). Zweitens die Welt enthält Seelen, z. B. in den Himmelskörpern, die Menschen- und Thierseelen. Die Seelen machen aber eine eigne Art von Wesen aus, welche aus Materie nicht abgeleitet werden können[14]). Drittens. In der ganzen Welt zeigen sich die unläugbarsten Spuren von Weisheit, Ordnung und Regelmäßigkeit, die nur Wirkungen einer Intelligenz sein können[15]). In allen diesen Rücksichten wird der Welt eine Seele beigelegt, und sie heißt daher ein beseeltes Wesen (ζωον)[16]). Durch diesen Ausdruck will Plato eigentlich nur so viel sagen, daß die Welt nicht aus blos physischen Gesetzen erklärt werden kann, sondern als ein Produkt der Natur unter der Bestimmung und Leitung einer Intelligenz zu betrachten sei, wie er sich an andern Orten deutlicher erklärt hat[17]).

Die Welt ist entstanden. Dieses folgert Plato daraus, daß sie sichtbar ist[18]). Sichtbare oder anschauliche Dinge sind diejenigen, welche durch die Sinne empfunden, und durch den empirischen Verstand ge-



13) de legibus X. S. 90, 94. Timaeus S. 350, 351.

14) Timaeus S. 306.

15) Philebus S. 246, 247. de Legib. XII. S. 229.

16) Timaeus S. 305, 306. ὅτως ἂν δὴ κατὰ λογον τον εικοτα δει λεγειν, τονδε τον κοσμον, ζωον εμψυχον εννουν τε τῃ αληθειᾳ δια την του θεου γενεσθαι προνοιαν.

17) Timaeus S. 339. μεμιγμενη γαρ ἂν ἡ τωδε το κοσμω γενεσις εξ ανανκης τε και νου συστασεως εγενετο. Vergli chen S. 358.

18) Timaeus S. 302. γεγονεν· ὁρατος γαρ ἁπτος τε ἐστι και σωμα ἐχων. παντα δε τα τοιαυτα, αἰσθητα· τα δε αἰσθητα, δοξῃ περιληπτα μετ' αἰσθησεως, γιγνομενα και γενητα εφανη. Man vergleiche oben S. 19 seq.

dacht werden; sie sind veränderlich (zufällig) und daher entstanden. Der Inbegriff derselben muß daher auch einmal entstanden sein. Dieses ist die erste Grundlage der Schlußart von der Zufälligkeit der Welt auf eine erste absolute Ursache. Die Prämissen sind aber mehr angedeutet als ausgeführt. Er schließt nämlich von der Veränderlichkeit der Bestimmungen eines Dinges auf die Zufälligkeit des Daseins. Es ist nicht nöthig, zu erinnern, wie grundlos und fehlerhaft dieser Schluß ist.

Nun ist aber in der Welt Ordnung und Zweckmäßigkeit anzutreffen: sie ist also durch eine Intelligenz entstanden: und so wie sie das Vollkommenste ist, was nur wirklich werden kann, so muß ihre Ursache auch das vollkommenste Wesen sein[19]).

Dieses vollkommenste Wesen ist Gott. In dieser Eigenschaft muß er die Welt nach dem vollkommensten Ideal und soviel als möglich sich selbst ähnlich gebildet haben. Da nun ein lebendes und vernünftiges Wesen vollkommener ist, als ein lebloses und unvernünftiges, so mußte die Welt zu einem lebenden und vernünftigen Wesen (ζωον εμψυγον, ενγον) gebildet werden, oder mit andern Worten, sie war bestimmt, ein Inbegriff von allen möglichen lebenden und vernünftigen Wesen zu sein. Diesemnach ist das Weltideal die Idee, welche alle mögliche beseelte und vernünftige Wesen nach Gattungen und Arten vollständig in sich enthält[20]). Dieses Weltideal ist also nichts anders, als die intelligibele Welt. Denn sie enthält alle beseelte Wesen, wie sie im Zusammenhange gedacht, so wie

19) Timaeus S. 303. Epinomis S. 257, 258. Philebus S. 238, 239.

20) Timaeus S. 305, 306. τω γαρ των νοουμενων καλλιστω και κατα παντα τελειω μαλιστ' αυτον θειες δημιουργει βελτιστος, ζωον εν δρατον, παντ' δσα κατα φυσιν αυτω συγγενη ζωα εντος εχον εαυτου, ξυνεστησε.

Digitized by Google

wie die sichtbare eben dieselben Wesen in sich begreift, insofern sie nach jenen gebildet, und in der Erfahrung wahrgenommen werden [21]).

Hieraus folgt, daß die sichtbare Welt eine Nachbildung (εικων) der unsichtbaren ist; zweitens, daß es nur eine Welt sein kann, daß das Ideal nur Eines ist, und alle möglichen Wesen in sich enthält [22]).

Da aber die Welt ein Bild des Weltideals und sichtbar d. i. durch äußere Sinne wahrnehmbar sein sollte, so mußte Etwas außer der Idee sein, womit sie verbunden werden konnte. Oder mit andern Worten, durch Verbindung der Ideen mit der Materie oder dem Stoffe war nur die sichtbare Welt möglich [23]).

Die Welt sollte dem Ideal so viel als möglich entsprechen, das heißt so vollkommen sein, als nur möglich ist. Diese Vollkommenheit begreift in sich 1) die Vollständigkeit. Sie enthält die ganze Quantität der Materie, und alle aus ihr geformte Körper, und alle Arten von vorstellenden Wesen. Sie begreift alles in sich, und außer ihr ist nichts mehr. Die Welt hat Einheit und unendliche Vielheit, oder Allheit [24]). Dieser Vollkommenheit entspricht auch die äußere Gestalt.

21) Timaeus S. 306. ὁ δ' ἐστι τ' ἄλλα ζωα καθ' ἓν και κατα γενη μερια, παντων δμοιοτατον αυτῳ ειναι τιθωμεν, τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν ἑαυτῳ περιλαβον εχει, καθαπερ ὁδε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε αλλα ξυμματα συνεστηκεν ὁρατα.

22) Timaeus S. 303, 306, 307, 356.

23) Timaeus S. 307, 308, 385, 386, 351.

24) Timaeus S. 309. πυρ γαρ πυρος παντος, ὑδατος τε και αερος και γης, ξυνιστησεν αυτον ὁ ξυνιστας, μερος ὡδενος ὡδε δυναμιν εξωθεν ὑπολειπων· ταδε διανοηθεις, πρωτον μεν ἱνα ὁλον ὁτι μαλιστα ζωον τελεον εκ τελεων των μερων ειη· προς δε τουτοις, ἑν, ἁτε ὑχ ὑπολελειμμενων, ἐξ ὡν αλλο τοιουτ' αν γενοιτο. ετι δε, ἱνα αγηρων και ανοσον ᾖ. S. 310, 308, 306.

stalt, die sphärische oder kugelrunde. Denn die Cirkelfigur begreift alle Arten von Figuren in sich, wie die Welt alle Wesen, und sie ist die einzige Figur, welche sich selbst gleich und ähnlich ist, da alle Theile von dem Mittelpunkte gleich weit abstehen[25]). 2) Unveränderlichkeit und Unzerstöhrbarkeit, ungeachtet aller Veränderungen in den einzelnen Theilen. Unveränderlich ist

25) Timaeus S. 309. Και σχημα δε εδωκεν αυτω το πρεπον και ξυγγενες. τω γαρ τα παντ' εν αυτω ζωα περιεχειν μελλοντι ζωω, περιτον αν ειη σχημα το περιειληφος εν αυτω παντα ὁσα σχηματα. διο και σφαιροειδες, εκ μεσου παντη προς τας τελευτας ισον απεχον και κυκλοτερες αυτο εποιησατο, παντων τελειοτατον ὁμοιοτατον τε αυτο ἑαυτω σχηματων· νομισας μυριω καλλιον ὁμοιον ανομοιου. Tiedemann Geist der specul. Philos. 2ter B. S. 116, 117. schließt aus den ausgezeichneten Worten dieser Stelle, daß Plato sich die Gottheit als ausgedehnt, und unter einer sphärischen Gestalt vorgestellt habe, und beziehet also auf Gott, was sich auf die Welt beziehet. Die eigentliche Bedeutung des Worts ξυγγενες wird theils durch das beigesezte Wort περπον, theils durch die folgende Erklärung bestimmt. Die Welt enthält alle wirkliche Wesen; die Cirkelfigur alle möglichen Figuren. Insoweit ist Aehnlichkeit, Verwandschaft zwischen beiden, und die sphärische Gestalt ist also diejenige, welche sich für die Welt, als das Allumfassende schikt. — Die lezten Worte aber können deswegen nicht auf Gott bezogen werden, weil αυτο nichts anders als σχημα bezeichnen kann. Ich übergehe alle übrigen Gründe aus andern Behauptungen, welche diese Erklärung nicht zulassen, und im Vorhergehenden abgehandelt worden sind. Dies will ich nur noch bemerken, daß einige alte Schriftsteller, unter andern Diogenes Laertius. III. 72. eben dieselbe Erklärung, welche Tiedemann vertheidiget, angenommen haben, vielleicht weil sie eine fehlerhafte Abschrift vor sich hatten; hingegen Cicero, Apulejus, und vorzüglich der Epitomator des Timäus folgen der, wie uns scheint, einzig erweisbaren Auslegungsart. Es ist also ein kleines Versehen, wenn Hr. Tiedemann sich auf die Autorität der Alten ohne Einschränkung beruft.

Digitized by Google

ist aber die Welt dadurch, daß sie das allbefassende ist. Aus der Auflösung einiger Theile entstehen neue Theile; nichts gehet zu Grunde; von Auflösung und Verwesung nähret sich gleichsam das Weltall. Außer der Welt ist nichts mehr; also kann sie von Außen nicht zerstöret werden. Denn Gott könnte zwar durch seine Allmacht das Weltall wieder zerlegen; allein das vollkommenste Wesen kann so etwas nicht wollen[26]). 3) Unabhängigkeit von allen Bedürfnissen und von allem Einfluß fremder Wesen. Die Welt ist zu einem für sich bestehenden, sich selbst zureichenden, in sich vollkommenen Wesen (αυτοκρατως) gemacht. Obgleich daher die Welt ein beseeltes Wesen (ζωον) ist, so bedarf es doch keiner solchen Gliedmaaßen und Organe, als andere Thiere[27]). 4) Das Weltideal leidet keine Veränderung, es ist nicht entstanden und nimmt kein Ende; es ist ewig. Die sichtbare Darstellung desselben, die Welt, kann zwar nicht ewig sein in dieser Bedeutung, wegen des Entstehens und der wechselnden Bestimmungen; damit sie aber doch dem Ideal auch von dieser Seite so viel als möglich ähnlich und vollkommen sei, so machte Gott die Welt zu einem Bilde der ewigen Zeit, durch die unaufhörliche Folge von Veränderungen, wobei sie als Welt im Ganzen immer beharrlich ist. Der Welt kommt unaufhörliche Dauer bei allen Veränderungen zu[28]). 5) Die zweckmäßige Bewegung. Die Kreisbewe-

26) Timaeus S. 309. 325.

27) Timaeus S. 309, 310. Politicus S. 39. καθαπερ τω κοσμω προσετετακτο, αυτοκρατορα ειναι της αυτω ποιησας, ουτω δη κατα ταυτα και τοις μερεσιν αυτοις δι' αυτων, καθοσον διονητ' ην, φυειν τε και γενεσιν και τροφην προσεταττετο υπο της ομοιας αγωγης.

28) Timaeus S. 317. καθαπερ ουν αυτο (παραδειγμα) τυγχανει ζωον αιδιον, και τοδε το παν ουτως εις δυναμιν επιχειρησαι τοιουτον αποτελειν. ἡ μεν ουν ζωου φυσις επετυγχανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τω γενητω παντελως προσαπτειν, ουκ ην· δυνατον· αλλα δ' εκεινου κινητον τινα αιωνος

Bewegung, da ein Körper sich auf einerlei Art, in demselben Raume, um seinen eignen Mittelpunkt beweget, ist die vollkommenste, und der Vernunftthätigkeit angemessenste Bewegung; und diese ist der Welt zu Theil geworden[29]).

So vollkommen aber auch die Welt gebildet ist, so finden sich doch Spuren von Unvollkommenheiten in derselben, z. B. gewaltsame Revolutionen Zerstöhrungen und so viele Uebel, welche aus der Freiheit entspringen. Das Uebel rührt nicht von Gott her, es muß also auf eine andere Art erkläret werdea, nämlich aus der Materie[30]). Dieß wird sich deutlicher entwickeln lassen, wenn wir die Weltbildung besonders betrachten.

## Die Weltseele.

Einförmigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung kann nur durch Vernunft entstehen. Denn die Vernunft ist das Vermögen und Princip der Einheit und Gesetzmäßigkeit; durch sie bekommt ein Mannichfaltiges erst Zusammenhang und harmonische Verbindung. Je mehr Vernunft in einem vorstellenden Wesen ist, und je freier sie wirkt, desto mehr Einheit und Einförmigkeit ist in den Handlungen[31]).

Nun

αιωνος ποιησαι, και διακοσμων ἁμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ἑνι, κατ' αριθμον ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον, ὁν δη χρονον ονομακαμεν. S. 318. ὁ δ' αυ (ουρανος) δια τελους τον απαντα χρονον γεγονως τε και ων και εσομενος εστι μονος.

29) Timaeus S. 311. κινησιν γαρ απεειμεν αυτω την τε σωματος οικειαν τοις ἑπτα την περι νουν και φρονησιν μαλιστα ουσαν. δια δη ταυτα εν τω αυτω και εν ἑαυτω περιαγαγων αυτο, εποιησε κυκλω κινουμενον τρεφομενον.

30) Politicus S. 29, 30, 38. Timaeus S. 305. 386.

31) Epinomis S. 254. το δε εν ταξει τε και ουρανω πορον εχον, μεγα τεκμηριον χρη ποιεισθαι τε φρονιμον εινα. κατα

Nun findet sich in dem Weltall, vorzüglich in der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper eine bewunderungswürdige Gleichförmigkeit und Ordnung, also Gesetzmäßigkeit[32]). Wir müssen also zur Erklärung derselben eine Vernunft als Ursache annehmen[33]).

Die Kraft, die in sich selbst den Grund ihres Wirkens hat, oder die mit Spontaneität wirkt, heißt in dem Platonischen System Seele. Also wird auch mit diesem Namen die Bewegkraft bezeichnet, welche durch kein anderes Wesen zum Wirken bestimmt wird. Also wird auch diejenige Kraft, durch welche das Weltall und einzelne Theile bewegt werden, Seele heißen müssen, insofern sie durch sich selbst wirksam ist. Da aber in der Welt zweierlei Bewegungen und Veränderungen angetroffen werden, einige nämlich unordentlich und unzweckmäßig, andere hingegen regel- und zweckmäßig sind, so muß man auch zwei Weltseelen, eine böse und eine gute annehmen[34]).

## Materie und böse Weltseele.

Die Materie oder der Stoff, woraus die sichtbare Welt gebildet worden, ist ewig. Denn die Welt ist durch Vereinigung der Materie und der Form entstanden. Die Form rührt von Gott her; die Materie kann, als von Form gänzlich verschieden, nicht von Gott entstanden sein. Und so wie alles Bilden und Bestimmen etwas zu Bildendes voraussetzt, so mußte die Mate-

κατὰ ταυτὰ γὰρ ἂν καὶ ὡσαύτως φέρεσθαι δύναιτο, καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν, τεκμήριον ἱκανὸν τὸ φρονίμως ζῆν εἶναι παρεχόμενον. S. 255. Sophista S. 266. de Legibus XII. S. 218, 220, 221.

32) Epinomis S. 255. Philebus S. 244.

33) Philebus S. 244, 248. Epinomis S. 256, 257.

34) de Legib. X. S. 90, 91.

Digitized by Google

Materie, ehe sie durch die Form von Gott gebildet wurde, schon vorhanden sein [35]).

Die Materie ist das Formlose, was den Raum erfüllt, und sich in dem Raume bewegt. (Man sehe oben den dritten Abschnitt). Also giebt es auch ursprüngliche Kräfte, die aber regellos wirken. Regellos wirken aber physische Kräfte, insofern sie durch keine Vorstellung von Gesetzen und Zwecken bestimmt, und ohne Einfluß einer Intelligenz sind. Der Inbegriff aller ursprünglichen, blos physischen Kräfte, oder das Princip derselben ist die böse Weltseele [36]).

Die Wirklichkeit derselben erhellet nicht allein aus den vielen Uebeln und Unregelmäßigkeiten, welche in der Welt nach der Erfahrung angetroffen werden, sondern auch aus den Ueberlieferungen von großen Revolutionen, welche die Erde und das ganze Weltgebäude betroffen haben, z. B. Ueberschwemmungen, wo ein großer Theil der Thiere und Menschen umgekommen sind [37]). Denn weil durch diese Revolutionen der regelmäßige Naturlauf aufgehoben wird, so schienen sie mit dem Plane Gottes zu streiten, und er sah keine andre Möglichkeit, sie zu erklären, vor sich, als anzunehmen, daß sie Wirkungen des ersten rohen chaotischen Zustandes der Materie sind, welche

35) Epinomis S. 252, 253. Timaeus S. 305.

36) Timaeus S. 337. και δη κατα ταυτα. και ημιν λεκτεα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' οσαι μετα νω κεκτηνται, και αγαθων δημιουργοι, και οσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον εκαστοτε εξεργαζονται. S. 336. Politicus S. 37, 38. τουτων δε αυτη το σωματοειδες της συγχεασεως αιτιον, το της παλαι ποτε φυσεως ξυντροφον, ότι πολλης ην μετεχον ατα-ξιας, πριν εις τον νυν κοσμον αφικεσθαι. παρα μεν γαρ τη συνθεντος παντα καλα κεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν εξεως, οσα χαλεπα και αδικα εν ηρανω γιγνεται. Weiterhin heißt es το της παλαιας αναρμοστιας πεθος. Philebus S. 238, 239.

37) Politicus S. 28, 29, 30. de legibus III. S. 106.

Digitized by Google

welche durch die Weltbildung der Gottheit nicht ganz aufgehoben, sondern nur auf gewisse Perioden hinaus verschoben werden konnten[38]). Es wird, wie ich glaube, schon hieraus einleuchtend, daß die böse Weltseele keine Seele nach unsern Begriffen, sondern nur der Inbegriff von materiellen Kräften ist, weil er sie das Körperartige (σωματοειδες) oder das in der Materie befindliche nennet. Diese Erklärung erhält noch mehr Bestätigung, wenn man die Stelle betrachtet, wo Plato den Zustand der Materie beschreibt, ehe sie von der Gottheit gebildet worden. Die Materie bestand aus verschiedenartigen Stoffen, aus welchen hernach die Elemente gebildet sind; diese verwandelten sich in einander; daher entstand Bewegung, indem ähnliche Stoffe einander anzogen, und die unähnlichen zurückstießen. Diese Bewegung war aber ohne Maaß, ohne Gesetz, kurz ohne Bestimmung einer Vernunft[39]). Da also Plato den Grund der ungeregelten Bewegung in der bloßen Materie und deren Kräften setzte, so muß er auch die Weltseele für diese materiellen Kräfte gehalten haben, weil er von dieser eben dieselben Wirkungen ableitet, welche er aus den materiellen Kräften erkläret.

Hieraus erhält die Lehre von der guten Weltseele schon manche Aufklärung; denn sie ist nichts als die rohe Weltseele durch Vernunft geordnet und bestimmt.

Die Materie, als den Raum erfüllende Masse betrachtet, wird durch die Begriffe des reinen Verstandes,

38) Politicus S. 36 — 38.

39) Timaeus S. 350. τοτε ουν τα τεττορα γενη κινουμενα υπο της ἀλογιστιας, κινουμενα αυτης, ὁιον αγομενα σειομενα πυρ ὑφ' ἑαυτου ἁρμζον, και ὑ' ὁμοιοτητα παλιν εις ταυτο ξυνιοντα. διο δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ἑσχον, πριν και το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι. και το μεν δη προ τουτου, παντα ταυτα εικη φερομενα και ἀτακτως. S. 352, 353, 354.

M

des von den Raumverhältnissen oder durch die geometrischen Figuren bestimmt[40]). Hieraus entstehen die vier Elemente, und aus diesen, als dem gebildeten Stoffe, alle Körper. Doch hiervon haben wir schon in dem dritten Abschnitt gehandelt.

## Bildung der Weltseele, oder die gute Weltseele.

Die Bewegung der Materie war also ursprünglich unordentlich und regellos. Nun lehrt aber die Betrachtung der Natur, daß sie jetzo in der Regel gesetzmäßig ist. Denn der Himmel und alle Himmelskörper bewegen sich kreisförmig, in eben demselben Raume, um eben denselben Mittelpunkt; eine Bewegung, welche der Vernunftthätigkeit am angemessensten ist, weil sie mit sich selbst einstimmig nach einerlei Gesetzen auf die nämliche Weise erfolgt[41]). Sie muß also aus einer Vernunft erkläret werden.

Da

40) Timaeus S. 351. ὅτε δὲ τοτε πεφυκοτα ταυτα πρωτον διεσχηματισατο ειδεσι και αριθμοις. seq.

41) de Legib. X. S. 92. εἰ μεν ἡ ξυμπασα ὑρανου ὁδος ἁμα και φορα και των ἐν αυτῳ ὀντων ἁπαντων, νω κινησει και περιφορᾳ και λογισμοις ὁμοιαν φυσιν ἐχει, και ξυγγενως ἐρχεται, δηλον ὡς την ἀριστην ψυχην φατεον ἐπιμελεισθαι τε κοσμε παντος, και ἀγειν αυτον την τοιαυτην ὁδον ἐκεινην. S. 93. Ich zweifele sehr, ob Plato der Vernunft eine kreisförmige Bewegung im eigentlichen Sinn beigelegt habe. Denn das Wort κινησις, dessen er sich hier bedienet, bedeutet, wie bekannt, nicht allein örtliche Veränderung, sondern auch jede Veränderung überhaupt und Caussalität. Und dann wird hier nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit angenommen, welches nur zwischen Dingen, die außerdem noch verschieden sind, statt findet. Hätte er der Vernunft wirklich eine kreisförmige Bewegung gegeben, so hätte er nicht sagen können: die Bewegung des Himmels ist der Bewegung der Vernunft ähnlich und angemessen. Man siehet aber leicht, daß die Regelmäßigkeit der Kreisbewegung

Da die ursprüngliche Bewegkraft der Materie die böse Weltseele ist, so ist ebendieselbe Seele vereiniget mit Vernunft die gute Weltseele[42]). Denn durch die Wirksamkeit der Vernunft entstehet Regelmäßigkeit, und wo sie fehlt, da ist Unordnung, Verwirrung und Mangel an Einförmigkeit[43]). In der Weltseele sind also zwei Bestandtheile enthalten, nämlich Etwas, wovon die Veränderung, Bewegung (θατερον), und Etwas, wovon die Einheit und Einförmigkeit (ταυτον) abhängt[44]). Diese Bewegung, in welcher Einheit mit Mannichfaltigkeit angetroffen wird, ist die kreisförmige, wie wir eben gesagt haben.

Diese Weltseele, oder vielmehr das System der Bewegung der Welt und der Himmelskörper bestehet nach dem Plato aus lauter Zahlverhältnissen[45]), welche wahrscheinlich aus der Pythagoräischen Philosophie genommen sind, und auf dem Grunde beruhen, daß wir keine Ordnung erkennen können, ohne gewisse bestimmte Verhältnisse anzunehmen. Da nun hier von der Anordnung eines Mannichfaltigen in Raum und Zeit die Rede ist, so war es natürlich, daß man Zahlen, das einzige Schema der Größe und Größenverhält-



gung und die Einheit und Identität der Vernunftthätigkeit der einzige Grund der Vergleichung ist.

42) Timaeus S. 305.

43) Epinomis S. 254.

44) Timaeus S. 312.

45) So dunkel und räthselhaft, als diese Platonischen Zahlen von Alten und Neuen ausgegeben werden, daß sie auch zum Sprüchwort wurden, Cic. Epist. ad Attic. VII. 13. sind sie doch wirklich nicht. Durch genaue Bekanntschaft mit der Zahlentheorie der Pythagoräer und den astronomischen Kenntnissen zu Platos Zeiten ließen sie sich noch wohl entziffern, wenn es der Mühe lohnte. Einige Aufklärungen über diese Zahlen findet man beim Macrobius in Somnium Scip. I, 6. II, 2. Plutarchus de Musica S. 1138, 1139. und einigen andern.

Digitized by Google

Hülfsmittel zu Hülfe nahm. Die Summe dieser Verhältnisse theilte Gott in zwei Theile, und bildete daraus zwei Kreise, einen innern und einen äußern. Dem äußersten Kreise gab er die kreisförmige Bewegung (την φοραν της ταυτου φυσεως) von der linken zur rechten, oder wie es der Epitomator des Timäus erklärt, von Morgen gegen Abend. Der innere Kreis bekam die fortschreitende Bewegung (φοραν της θατερου φυσεως) von Abend gegen Morgen, und wurde in sieben ungleiche Kreise eingetheilt. Der äußerste Kreis schließt diese sieben inneren in sich; die Einheit umfaßt das Mannichfaltige[46]). In diese Kreise setzte Gott die sieben Planeten, Mond, Sonne, Venus, Merkur u. s. w, in den äußersten aber die sogenannten Fixsterne[47]). Es wird also hieraus klar, daß Plato unter der Weltseele hauptsächlich die Bewegung, die Bahnen oder Kreise der Fixsterne und Planeten verstand, und zwar hauptsächlich deswegen, weil sie nach einem unwandelbaren Gesetz bestimmt sind. Das Weltsystem, welches Plato nach

46) Timaeus S. 313 — 315. Timaeus Locr. S. 9, 10.

47) Timaeus S. 319, 320, 322. τα μεν ην θεια (ζωα, θειa ζωα sind die Fixsterne) την πλειστην ιδεαν εκ πυρος απειργαζετο, ὁπως ὁτι λαμπροτατον ιδεαν τε καλλιστον εη. τω δε παντι προσεικαζων, συνεκλεισεν εντοσι. τιθησι τε εις την του κρατιστου φρονησιν, εκεινω ξυντεθεμενον, νομιμως περι παντα κυκλω τον ὁμοιον, κοσμον αληθινον αυτω συνοικειλεμενον ειναι καθ' ὁλον. Ich vermuthe, daß hier, für κρατιστου φρονησιν, κρατιστω φορα oder περιφορα müsse gelesen werden; denn es ist klar, daß der oberste Kreis des Himmels, der sich um seinen Mittelpunkt beweget, gemeint ist. Nun heißt es von diesem oben S. 314. και τον μεν εξω τον δ' εντος εποιειτο των κυκλων. την μεν εξω φορα επεφηνεν ειναι της ταυτου φυσεως, την δ' εντος, της θατερου. την μεν δη ταυτου, κατα πλευραν δια δεξια περιηγαγε· την δε θατερου, κατα διαμετρων, επ' αριστερα. κρατος δ' εδωκε τω ταυτω και ὁμοιω περιφορα.

nach Macrobius Bericht von den Aegyptischen Priestern angenommen hatte, war folgendes. Die Erde ist in dem Mittelpunkt der Welt, unbeweglich an der Weltaxe. Ueber der Erde bewegen sich in verhältnißmäßiger Entfernung und Geschwindigkeit in kreisförmigen Bahnen der Mond, die Sonne, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn. Dann kommt der oberste Kreis des Himmels, an welchem die Fixsterne sind, und der sich um sich selbst, doch ohne aus einem Raum in den andern überzugehen, beweget. Von der Erde bis an den Mittelpunkt des Himmels gehet also die Weltaxe, um welche sich die ganze Welt herumdrehet [48]). Die Sonne ist unter den Planeten der einzige leuchtende Körper, ihr Licht erleuchtet den ganzen Raum bis an den Himmel [49]). Hieraus läßt sich erklären, warum Plato sagt, die Weltseele erstrecke sich vom Mittelpunkte bis zur Grenze des Himmels, und umgebe diesen von außen [50]). Auch bekommt dadurch eine Stelle Licht, wo er das Weltsystem unter dem Bilde eines Spinnrads vorstellig macht [51]).

Nach diesen Betrachtungen entstehet die Hauptfrage: ob sich Plato unter der Weltseele ein eignes Wesen, eine besondere Substanz gedacht habe oder nicht? Den Worten nach muß diese Frage freilich bejahend beantwortet werden. Hiermit ist aber, wie uns dünkt, die Sache keinesweges völlig entschieden. Denn so wie er an sehr vielen Stellen von mehreren Gottheiten spricht, ohne daß man ihn nach der Strenge der Wahrheit des Polytheismus beschuldigen kann, weil er sich oft nach dem Sprachgebrauch und dem



48) Timaeus S. 323, 319, 320. Epinomis S. 262—265. Macrobius Somnium Scip. I, 19.
49) Timaeus S. 320.
50) Timaeus S. 315.
51) de Republica X. S. 326—329.

Volksglauben bequemte und bequemen mußte: so ist es zum wenigsten auch ein möglicher Fall, daß er durch eben dieselben Verhältnisse bestimmt wurde, sich so auszudrücken, als wenn er eine besondere Substanz als Weltseele annähme. Und wo wir nicht irren, so mußte ihn das Beispiel des Anaxagoras lehren, daß man sich über diese Gegenstände nicht behutsam genug ausdrücken könne. Doch es finden sich noch sichere Gründe, die es so wahrscheinlich machen, als es unter diesen Umständen möglich ist, daß er außer Gott keine besondere Substanz als Weltseele angenommen hat.

Erstens. Aus dem, was wir bisher gesagt haben, ist so viel klar, daß er nur wegen der geordneten und Gesetzen unterworfenen Bewegung der Welt eine Weltseele beileget. Nun sagt er aber an einem Orte, daß Gott dem Universum, und zwar der Körpermasse desselben, die ihm angemessene Bewegung, nämlich die kreisförmige, ertheilt habe[52]). Nach dieser Aeußerung giebt es keine besondere Weltseele, sondern die zweckmäßige Bewegung ist eine Bestimmung der physischen Kräfte, deren Grund in Gott ist.

Zweitens. Was er sonst von der Weltseele ableitet, das betrachtet er an einigen Stellen als die unmittelbare Wirkung Gottes. Ich setze hier die Hauptgedanken dieser merkwürdigen Stellen her. — „Es fragt sich nun, welche Seele Himmel und Erde und die Bewegung des Universums regieret, ob die unver-

nünf-

52) Timaeus S. 311. κινησιν γαρ απενειμεν αυτω την τω σωματος οικειαν, των ὄντα την περι νουν και φρονησιν μαλιτα ουσαν. διο δη κατα ταυτα εν τω αυτω και εν αυτω περιαγαγων αυτο, στρογγυλω κυκλω κινεισθαι τρεφομενον. Da Ficinus übersetzt: motum enim illi congruum suo corpori tribuit, so scheint er eine andere Lesart in seiner Handschrift gefunden zu haben. Denn es ist hier nicht von der dem Körper überhaupt, sondern dem Körper des Universums angemessenen Bewegung die Rede.

Digitized by Google

nünftige (böse) oder die vernünftige mit allen Vollkommenheiten ausgerüstete? Wir beantworten dieses so. Wenn die Bewegung des Himmels und aller in demselben befindlichen Wesen der Thätigkeit und den Schlüssen der Vernunft angemessen ist, so ist es einleuchtend, daß das vollkommenste Wesen (Seele) die ganze Welt regieret, und sie auf diese bestimmte Weise in Bewegung setzt. Ist die Bewegung aber unordentlich und regellos, so rührt sie von der bösen Weltseele her. Die Kreisbewegung ist diejenige, welche der Vernunft angemessen ist. Denn in beiden ist die Thätigkeit nach einerlei Gesetz, und gleichförmig wirksam, es ist immer dieselbe Ordnung und dasselbe Verhältniß auf einerlei Gegenstände, und die Thätigkeit bleibt immer in demselben Kreise. Hingegen eine Bewegung, die immer anders, immer in einem andern Raum, mit andern Ortverhältnissen, ohne Bestimmung, Ordnung und Verhältnisse ist, verräth das Nichtdasein einer Vernunft. — Nach diesen Voraussetzungen läßt es sich nicht anders denken, als daß die vollkommenste Seele (es sei nun eine oder mehrere) die Ursache von der Bewegung der Welt und also auch von der Bewegung der Sonne und des Mondes und aller einzelnen Weltkörper ist. Wir wollen jezt nur bei der Sonne stehen bleiben. Der Körper der Sonne wird von jedermann angeschauet; aber die Seele siehet niemand. Denn die Seele ist überhaupt nicht anschaulich, sondern nur denkbar. Also kann auch hier nur die Vernunft durch Begriffe etwas entscheiden. Wenn wir also sagen, eine Seele beweget die Sonne, so lassen sich drei mögliche Fälle denken. Es ist entweder eine Seele in diesem leuchtenden runden Körper selbst vorhanden, welche alles bestimmt, so wie die menschliche Seele in dem menschlichen Körper; oder wie einige behaupten, sie hat einen Luft- oder Feuerkörper angenommen, und treibt mit äußerm Zwange den Körper durch den Körper; oder end-

die Seele hat gar keinen Körper, sondern führt die Sonne durch andere uns unbegreifliche Kräfte. Eins von diesen dreien müssen wir annehmen, vor allen Dingen aber die Seele, auf welche Art sie auch die Sonne beweget, für Gott halten[53])."

„Um uns zu überzeugen, daß wir die Himmelskörper mit Recht für beseelte Wesen halten, dürfen wir für das erste nur ihre Größe betrachten, denn sie sind weit größer, als sie den Augen erscheinen. Es läßt sich durch unumstößliche Gründe darthun, daß die Sonne größer ist, als die ganze Erde. Und alle Sterne haben eine außerordentliche Größe. Wie läßt es sich nun denken, daß eine Naturkraft so große Massen alle Zeit hindurch in Kreise bewege? Ich behaupte, daß nur Gott allein die Ursache davon ist, und daß sich sonst keine andere Ursache denken läßt. Denn ein beseeltes Wesen kann nur durch Gott entstehen. Da nun Gott dieses thun kann, so war es ihm auch leicht, jeden Körper und die Körpermasse des Universums zu beseelen, und dann diejenige Bewegung vorzuschreiben, welche er für die beste erkannte. Wir wollen alles dieses in dem einzig wahren Grundsatz zusammenfassen: Es ist nicht möglich, daß Himmel und Erde, alle Sterne und aus diesen zusammengesezte Körpermassen, sich so regelmäßig alle Jahre, Monate und Tage bewegen, und daß alles, was daraus entstehet, für das gesammte Menschengeschlecht so zweckmäßig ist, wenn nicht eine Seele auf alle einwirket, oder in jedem Körper eine besondere Seele wohnet. — Je eingeschränkter und kurzsichtiger der Mensch ist, desto weniger darf er sich ein leeres Gewäsch in diesen Dingen erlauben, sondern er muß sich bestreben, etwas Verständliches zu sagen. Wer aber die bloße Bewegung oder bloße physische Kräfte

53) de Legibus X. S. 92 — 95.

Kräfte und so fort für die Ursachen von allem diesem halten wollte, der würde den Verstand wenig befriedigen. — In unserer Behauptung muß vorzüglich der Satz geprüft werden, ob er gegründet sei oder nicht, daß es zwei Arten von Dingen giebt, die wir unter dem Namen Körper und Seele begreifen, und daß sie nichts mit einander gemein haben; und dann, daß Körper und Seele verschiedene Wesen sind, indem die Seele vernünftig, der Körper aber vernunftlos; jene bestimmend, dieser bestimmbar; jene die Ursache aller Dinge, dieser aber keine Ursache von irgend etwas ist. Die Behauptung, daß alles, was in der Welt ist, von einer andern Ursache entstanden sei, und nicht aus Seele und Körper bestehe, läßt sich also nicht mit der Vernunft vereinigen. Wenn also diese Grundsätze von dem Universum richtig, und die Sterne für göttliche Dinge zu halten sind, so muß man von ihnen annehmen, entweder daß sie selbst Götter, oder zweitens, daß sie Bildnisse der Gottheiten sind, indem sie die Götter, als mit der höchsten Vernunft ausgerüstete Künstler selbst gebildet haben[54]).“

Aus diesen Stellen leuchtet sichtbar das Bestreben, sich von den Volksvorurtheilen loszumachen, aber auch eine gewisse Aengstlichkeit, sich von denselben frei loszusagen, hervor. Die mit allen Vollkommenheiten ausgerüstete Seele ist nichts anders als Gott. Also leitet er von Gott unmittelbar die Bewegung des Himmels ab. Diese Behauptung ist die einzige, die man mit Gewißheit dem Plato beilegen kann[55]). Hingegen die Behauptung, daß sich in dem Universum und in allen einzelnen Himmelskörpern eine besondere Seele befinde, von welcher die regelmäßige Bewegung abhänge, kann nach diesen Stellen für nichts anders als eine



54) Epinomis S. 256 — 258.

55) Philebus S. 244, 248. Politicus S. 32, 31, 37, 38.

durch den Volksglauben bestimmte und nach demselben geformte Vorstellungsart gehalten werden. Aber auch hier sucht er durch Aufstellung mehrerer Hypotheſen das Nachdenken zu erwecken, und auf einen höhern Gesichtspunkt zu leiten.

Drittens. Die böſe Weltseele ist, wie sich oben zeigte, keine Substanz, sondern der Inbegriff von blos physischen, das ist, regellos wirkenden Kräften. Diesem gemäß kann nun die gute Weltseele auch keine Substanz, sondern sie muß der Inbegriff physischer Kräfte sein, insofern sie durch eine Vernunft bestimmt und geordnet sind, und daher nur regelmäßig wirken. Dieß ist unstreitig der Sinn des Gedankens: die Welt sei das Produkt der Nothwendigkeit (physischer Kräfte) und der Vernunft[56]).

Viertens. Plato behauptet, daß Gott die Bewegung der Welt geordnet und so eingerichtet habe, daß sie sich selbst zureichend sei, oder daß die Welt nach den vorgeschriebenen Gesetzen, die nun ihre eignen geworden, sich so lange bewege, bis die Gewalt der physischen regellosen Kräfte die von der Gottheit geordneten überwältiget. Insofern nun diese Gesetze von der Gottheit herrühren, kann man sagen, Gott bewege die Welt selbst; insofern sie aber der Welt mitgetheilt sind, heißt es, die Welt bewegt sich nach ihren eignen Gesetzen (αυτοκρατως της αυτου πορειας)[57]). Nach dieser Be-

56) Timaeus S. 339.

57) Politicus S. 39. αλλα καθαπερ την κοσμον προσετετακτο, αυτοκρατορα εινω της αυτου πορειας, ουτω δη κατα ταυτα και τους μιμησεις αυτους, δι' αυτων, καθαπερ δικην τ' ην φυσιν τε και γενναν και τροφην προσετεταττετο υπο της θειας αρχης. S. 37. μετα δε ταυτα προελθοντος ικανου χρονου, δορυβω τε και ταραχης ηδη πανυμενος και των σεισμων, γαληνης επιλαβομενος, εις τε τον ειωθοτα δρομον τον εαυτου κατακοσμημενος ηει, επιμελειαν και κρατος εχων αυτος των εν αυτω τε και εαυτου· την τε δημιουργου και πατρος αποτεκμηρουμενην διδαχην εις δυναμιν.

κατ'

Behauptung nimmt Plato keine Weltseele als Substanz an. Einer Anspielung auf den zu seiner Zeit herrschenden Volksglauben kann sich doch Plato selbst in dieser Stelle, wo er gewisse Traditionen von Weltrevolutionen anführet, nicht enthalten. Damals, sagt er, regierte Gott selbst die Bewegung des Weltalls, so wie jetzo alle einzelne Theile desselben von einzelnen Göttern verwaltet werden[58]). Diese Gründe sind, wie es scheint, zureichend, um die Entstehung, und den eigentlichen Sinn des Platonischen Philosophems von der Weltseele, so viel als möglich, in das Licht zu setzen, und zu zeigen, daß er die Wesen ohne Noth nicht vervielfältiget hat.

Wir könnten hier eigentlich alles übrige, was zu der Speculation von der Weltbildung gehöret, übergehen, weil es ihr, selbst nach Platos Geständniß, an zureichenden Gründen mangelt, und sie höchstens nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch zu machen hat. Unterdessen wollen wir doch das Wesentlichste von dieser Hypothese mittheilen, da sie doch mit dem übrigen System in einem obgleich nicht nothwendigen Zusammenhange stehet.

Gott bildete zuerst die Weltseele, oder überhaupt die Geisterwelt, dann die Körperwelt. Er bestimmte nämlich die Bewegung des Weltalls, die Bewegung, die Entfernung und die Bahnen aller einzelnen Körper, welche das Weltsystem ausmachen. Dann wurden alle Seelen für thierische Körper gebildet. Hierauf fängt Gott an, die Materie zu bilden, und zwar erstlich die elementarischen Körper, und aus diesen hernach die Aggregate von Körpern. Nach dem Grundsatz, daß das Belebte dem Leblosen vorzuziehen ist, und daß die Welt alle

κατ' αρχας μεν ου σαφεστερον ανετελλε, τελουσιν δε, σαφεστερον. S. 38.

58) Politicus S. 34. Philebus S. 238, 239.

alle mögliche Thierarten enthalten soll, bildete Gott vierArten von Thieren, für jedes der vier sogenannten Elemente eine. Denn die Elemente nehmen vier verschiedene Gegenden in dem Weltraume ein. Die Erde ist das schwerste, und nimmt die unterste Stelle ein; dann folgt Wasser, Luft und Feuer. Den Himmelskörpern ist die oberste, den Vögeln die Luft, den Wasserthieren das Wasser, den Landthieren die Erde zum Wohnplatz angewiesen. Die Himmelskörper bestehen zwar größtentheils aus Feuer, doch aber auch aus den übrigen Elementen, nur in kleinerer Quantität; sie sind der Aufenthalt der reinen Geister- oder Menschenseelen, worauf sie wieder aus dem irdischen Körper zurückkehren, wenn sie ihrer Bestimmung gemäß durch Vernunft die Sinnlichkeit beherrscht haben. Die thierischen Körper mit allen in ihnen gegründeten Kräften und Trieben bildete Gott nicht selbst, sondern trug dieses Geschäft den Untergöttern, den Sternen und Planeten auf; das heißt, sie werden auf denselben nach Naturgesetzen, deren Urheber Gott ist, erzeuget. Der zweckmäßige Bau des menschlichen Körpers wird weitläufig beschrieben. Die übrigen thierischen Körper läßt Plato, ungetreu seinem obigen Grundsatze, daß so viele Thierarten sein müssen, als es Elemente giebt, durch Verwandelung aus dem menschlichen Körper entstehen. Wenn Menschen ihrer Bestimmung untreu, ihren Geist nicht ausbilden, oder den thierischen Genuß höher schätzen als den geistigen, so wandern ihre Seelen in Körper, die ihrem Gemüthszustande angemessen, und weit unter der Würde des menschlichen Leibes sind. Auf diese Art entstehen Vögel, Landthiere und Fische.

---

So vollkommen auch die Welt durch die Weisheit Gottes gebildet ist, so konnte sie doch nicht ganz frei von Mängeln und Unvollkommenheiten bleiben; denn

sie

sie bestehet aus der Form und der Materie. Die Form rührt von Gott her, und von ihm hat sie durch die Vereinigung der Form mit der Materie alles Gute und Schöne erhalten. Weil aber die Materie, und die mit ihr verbundenen physischen Kräfte, die ursprünglich regellos waren, ein beständiges unruhiges Streben nach Veränderungen, die ohne Form nothwendig regellos sein müssen, in sich enthalten, so konnte die Form mit der Materie nicht ganz vollkommen vereiniget, und der Hang zum regellosen Wirken nicht ganz vertilgt, nur durch die Naturgesetze unterdrückt werden. Dieß ist die Quelle aller physischen Unordnungen, Unvollkommenheiten, Mängel und Uebel in der Welt[59]). Aus eben dieser Ursache leitet Plato, wie wir oben gesehen haben, die gewaltsamen Revolutionen der Welt, von welchen so viele Traditionen übrig waren, ab.

Das moralische Uebel entspringt aus eben derselben Quelle. Die vernünftige Seele ist nämlich mit einem Körper verbunden worden, der aus der Materie genommen ist. Durch den Einfluß desselben auf die Seele entstehen Begierden und Leidenschaften, welche die Vernunft an ihrer Thätigkeit und Befolgung ihrer Gesetze hindern. In dem Körper, und folglich auch in der Materie liegt die Ursache von allen Lastern, allen moralischen Mängeln. Daher kann man sagen, daß in diesem Leben Untugend ein unvermeidliches und nothwendiges Uebel ist[60]).

So scheint es aber, als wenn Gott der Urheber des moralisch Bösen sei. Wenn gleich seine Sätze in Anse-

59) Politicus S. 30, 38. παρα μεν γαρ συνδεοντος παντα καλα κεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν εξεως δια χρονου τα και αδικα εν ημιν γιγνεται, ταυτα εξ εκεινης αυτος το εχει και τοις ζωοις συναπεργαζεται. Philebus S. 238, 239. Timaeus S. 305, 312.

60) Timaeus S. 327, 331, 332, 422—424. Theaetet. S. 121. Phaedo S. 150. 188.

Ansehung des physischen durch die Unvollkommenheit der Materie gerettet ist, wie kann sie von der Schuld des moralischen frei gesprochen werden, da er Seele mit Körper verband, und alle Folgen, die daraus entstehen würden, voraussehen mußte? Diese Schwierigkeit hat Plato nur an einigen Stellen kurz berühret. Der Schlüssel zur Auflösung derselben liegt in seiner Moralphilosophie. Tugend bestehet nur in dem Kampf mit den Leidenschaften und der Unterordnung des Begehrens unter die Gesetze der Vernunft. Daher ist die Verbindung der Seele mit dem Körper nothwendig. Und obgleich aus dem Körper nach unvermeidlichen Naturgesetzen Begierden und Gefühle entstehen, so ist es doch für den Menschen keine Nothwendigkeit, daß er sich durch diese bestimmen lassen muß. Denn er hat Freiheit erhalten, das Vermögen sich selbst zum Guten und Bösen zu bestimmen. Daher ist nicht Gott, sondern der Mensch Ursache von seinen moralischen Unvollkommenheiten [61]).

Ganz befriedigend ist diese Auflösung wohl nicht, ob sie gleich viel Wahres enthält. Es ist übrigens sehr wahrscheinlich, daß wir über das Böse in der Welt und seinen Ursprung nur einige Bruchstücke von seinen Untersuchungen haben. Denn nach einer Stelle beschäftigte dieser Gegenstand, den er für einen der wichtigsten in der ganzen Philosophie hielt, seinen Geist ganz vorzüglich [62]).

Die Welt ist von allen Veränderungen nicht frei, weil sie aus Materie bestehet. Gott erhält sie aber in der

61) de Legibus I. S. 43 — 46. de Republ. IX. S. 276. de Legibus X. S. 106. της δε γενεσεως τυ παυ τινος αφηκε ταις βυλησεσιν εκαστων ημων τας αιτιας, οπη γαρ αν επιθυμη, και οποιος τις αν την ψυχην, ταυτη σχεδον εκαστοτε και τοιυτος γιγνεται απας ημων ως τοπολυ, de Republica X. S. 330.

62) Epistol. II. S. 69, 70.

der ihr mitgetheilten Form und Ordnung. Und wenn auch Revolutionen erfolgen, die sie ganz erschüttern, so sorgt doch Gott dafür, daß sie sein Werk nicht zerstören. Die Welt ist also entstanden, aber von ewiger Dauer, nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Willen und Allmacht[63]).

## Siebenter Abschnitt.

### Teleologie, oder von den letzten Zwekken der Dinge.

Da die Welt von einem höchst weisen und vollkommenen Wesen gebildet ist, so finden wir in derselben auch die größte Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit. Die Bildung der Welt durch eine Intelligenz, die nicht anders als nach Vorstellungen handelt, und die Zweckmäßigkeit derselben stehen in einem unzertrennlichen Zusammenhange. Hieraus entstehet eine besondere Art der Weltbetrachtung und Erklärung der natürlichen Dinge. Denn wenn eine Intelligenz etwas hervorbringt, so bestimmt sie sich dazu durch die Vorstellung des Besten und Vollkommsten; und wenn daher die menschliche Vernunft nach einen Grund von dem Dasein und der Einrichtung eines Wesens forscht, so darf sie nur die höchste Vollkommenheit, welche sich in Ansehung desselben denken läßt, aufsuchen. Denn diese ist der Grund von allem Dasein, allen Einrichtungen und Bestimmungen der Dinge, wenn man nämlich eine Causalität nach Zwecken voraussezt. Es ist nur noch dabei zu bemerken, daß dadurch die Naturursachen nicht aufgehoben, sondern nur jener Causalität untergeordnet werden. Denn so wie zur Aus-

63) Timaeus S. 309, 317, 325. Politicus S. 30, 31, 37 — 39.

Ausführung eines Entschlusses die Bewegung der Glieder nach physischen Gesetzen nothwendig ist, so sind auch die physischen Kräfte zur Realisirung des göttlichen Endzwecks unentbehrliche Bedingungen; aber als Mittel zu einem Zwecke stehen sie unter der Leitung einer Ursache, welche nach Zwecken handelt [1]).

Die Zweckmäßigkeit der Welt betrachtet Plato aber als ein objektives Erkenntniß der Vernunft, nicht als eine subjektive Maxime für die Betrachtung der Welt. Er schließt sie aus der Causalität des vollkommensten Wesens, und folgert diese wiederum aus der Vollkommenheit der Welt. Er läßt die Welt wirklich nach Zwecken entstehen, und macht diese daher zu Bedingungen des objektiven Seins der Dinge.

Von Sokrates, der zuerst anfing, auf die Zweckmäßigkeit der Welt die Aufmerksamkeit zu lenken, unterscheidet sich Plato dadurch, daß jener mehr einzelne Zwecke, z. B. an dem menschlichen Körper die zweckmäßige Einrichtung der Sinnorgane und anderer äußerer Theile betrachtete, ohne diese einzelnen Zwecke in ein Ganzes zusammenzufassen; dieser hingegen sich einen obersten Zweck in dem göttlichen Verstande, welcher alle einzelnen befaßt, und daher auch ein System von Zwecken sich dachte. Nur ist freilich dieses System nicht vollständig ausgeführt, sondern außer einzelnen Betrachtungen nur im Ganzen angedeutet.

Der Zweck der Welt, oder welches einerlei ist, ihre Vollkommenheit bestehet darin, daß sie alle möglichen Arten von vorstellenden und vernünftigen Wesen enthält. Daher auch Plato nach einem nicht sehr passenden Ausdruck die Welt als einen mit einer Seele vereinigten Körper oder als ein lebendes Wesen betrachtet [2]). Dieses soll aber nichts anders heißen, als der oberste Zweck der Welt

1) Phaedo S. 221 — 224. Timaeus S. 336, 337, 385.
2) Timaeus S. 305, 306.

Digitized by Google

Welt ist das Dasein und die Thätigkeit vorstellender und mit Vernunft begabter Wesen, sowohl der reingeistigen als der sinnlich vernünftigen, der Menschen. Der Zweck der Menschen, welche die vorzüglichsten Wesen der sichtbaren Welt sind, ist aber Sittlichkeit und Erkenntniß [3]), Und hierauf zweckt in dem Universum alles ab [4]).

Nach diesen Grundsätzen sucht Plato auch da Zwecke auf, wo sie vor ihm noch keiner gedacht hatte. Die Fixsterne und Planeten sind zum Aufenthalt der Seelen bestimmt. Die Planeten haben noch außerdem den Zweck, daß sie durch die Einrichtung ihrer Bewegung ein anschauliches Bild der Zeit sind. Dieß scheint zwar ein für so große Körper zu kleiner Zweck zu sein. Allein Plato leitet von der regelmäßigen Folge der Bewegungen den Gebrauch des Zählens ab, welches von großem Einfluß auf das vernünftige Denken ist. Selbst die harmonische und gesetzmäßige Anordnung des Ganzen hat den Nebenzweck, daß der menschliche Geist durch Betrachtung derselben gesetzmäßig handeln lerne, und Stoff und Nahrung für seinen Geist erhalte. Dem Anblick des bewunderungswürdigen Himmels verdankt sogar die Philosophie ihre erste Entstehung [5]).

Der Mensch, als vernünftiges Wesen, bekam außer den zu seiner Bestimmung unentbehrlichen Vermögen auch noch einen zweckmäßigen Körper. Dieser ist so eingerichtet worden, daß er theils zu seiner eignen Erhaltung, theils zur Beförderung des geistigen Lebens tauglich ist [6]).

Indem

3) Timaeus S. 326, 327. de legib. I. S. 45, 46. Timaeus S. 433.
4) Timaeus S. 433.
5) Timaeus S. 317, 318, 337, 338. 433. Epinomis S. 270 — 272.
6) Timaeus S. 389, 391, 328, 329. 337 — 339. de legib. XII. S. 218.



Digitized by Google

Indem Plato voraussezt, daß kein Theil in dem menschlichen Körper zwecklos ist, sucht er den bestimmten Zweck von allen Theilen desselben anzugeben. Daß er in dem Finden nicht allezeit glücklich ist, läßt sich schon deswillen vermuthen, weil die Kenntniß des menschlichen Körpers, vorzüglich seiner innern Theile, noch zu mangelhaft und unvollkommen war, als daß nicht die Phantasie, von Beobachtungen und Erfahrungen verlassen, den Verstand mit selbstgemachten Zwecken hätte täuschen sollen. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß sich in dem, was über den menschlichen Leib gesagt wird, manche richtige Ansicht, mancher treffende Blick in die Oekonomie desselben vorfindet[7]). Doch diese Betrachtung gehört in die Physiologie, und daher nicht in unsern Plan.

Obgleich der Mensch als vernünftiges Wesen vorzüglich zum Zweck des Ganzen gehöret, so darf doch kein Mensch sich aus Stolz einbilden, als wenn um seinet willen alles da sei. Er ist vielmehr um des Ganzen willen da[8]). Der Zweck der Welt gehet also nicht auf ein einzelnes vernünftiges Wesen, sondern auf den ganzen Inbegriff derselben.

7) Die physiologische und pathologische Beschreibung des menschlichen Leibes stehet Timaeus S. 386 — 422, 433, 434, 332, 333. Ueber einige physiologische Sätze des Plato kommen in Platners Quaestiones Physiologicae einige vortrefliche Erläuterungen vor.

8) de Legibus X. S. 104.

Des

# Des zweiten Theils
# Drittes Hauptstück.



Digitized by Google

Digitized by Google

## Des zweiten Theils

# Drittes Hauptstück.

### Empirische Psychologie.

Da die Psychologie von sehr wichtigem Einfluß auf alle Theile der reinen Philosophie ist, indem sie derselben den ersten Stoff zur Bearbeitung liefert, so lassen wir auf die Metaphysik die empirische Psychologie folgen. Sie ist auch die einzige empirische Wissenschaft, zu welcher Plato zum Theil sehr beträchtliche Materialien geliefert hat.

Wir haben schon oben gezeigt, daß Plato die Seele in die vernünftige und unvernünftige, unsterbliche und sterbliche eintheilte, aber durch diese Eintheilung eben so wenig, als durch die Eintheilung in drei verschiedene Theile oder Vermögen, gemeint war, die Seele aus mehreren Subsktanzen bestehen zu lassen, sondern nur verschiedenartige Wirkungen eines und desselben Wesens klassificiren, und auf bestimmte Principe zurückführen wollte. Eigentlich gehört jene ganze Lehre hieher; wir mußten sie aber dort abhandeln, damit wir uns einen Weg zu dem eigentlichen Begriff des Plato von der Seele bahnten. Und wir haben, anstatt etwas zu verlieren, vielmehr sehr viel gewonnen, indem wir einen festen Gesichtspunkt für alle Betrachtungen, die in das Gebiet der empirischen Psychologie gehören, erhielten.

Zu der unvernünftigen, sterblichen Seele gehören Gefühle und Begehrungen, insofern sie entweder durch den Körper bestimmt werden, oder mit gewissen

Veränderungen in körperlichen Theilen verbunden sind, und gewisse körperliche (organische) Kräfte voraussetzen. Diese Gefühle und Begierden sind die Begierde nach Essen und Trinken und der Geschlechtstrieb, körperlicher Schmerz und Vergnügen, Furcht, das Gefühl der Stärke und Kraft (θαρρος) Hofnung und Zorn[1]). Insofern der Grund von allen diesen Gemüthsveränderungen in dem Körper anzutreffen ist, heißt das die sterbliche Seele, welche, wie Plato lehrt, die Untergötter bildeten, d. h. auf den Planeten zugleich mit der Bildung des Körpers zur Wirklichkeit kam. Die sterbliche Seele wurde von denselben von der vernünftigen göttlichen Seele so weit getrennt, als es nicht andere Gründe erfoderten, damit nicht die lezte durch die erste verunreiniget würde. Daher bekam sie in dem Leibe ihren Sitz, damit sie von der vernünftigen, welche in dem Gehirn ihren Sitz hat, auch schon dem Orte nach unterschieden wäre. Da aber die sterbliche Seele einen bessern und einen schlechtern Theil enthält, so machten sie in der Brusthöhle einen Unterschied durch das Zwergfell, und sonderten in derselben gleichsam eine Männer- und Weiberwohnung ab. Sie sezten nämlich in der obern Gegend zwischen dem Hals und dem Zwergfell den Theil der sterblichen Seele, welcher männliche Stärke, Muth, Zorn und Ehrgeitz enthält, damit er unter dem Gehorsam und nähern Einfluß der Vernunft, gemeinschaftlich mit dieser, die Begierden mit Gewalt einschränkte, wenn sie den Befehlen und Vorschriften der vernünftigen Seele kein Gehör geben sollten. In diese Gegend sezten sie das Herz, die Quelle aller Blutadern und des Blutumlaufs in dem ganzen Körper, damit, wenn die Vernunft bekannt macht, daß eine ungerechte oder unschickliche Handlung äußerlich oder durch innere Begierden geschehen sei, das Herz aufwalle, und schnell durch alle Kanäle

1) Timaeus S. 386, 387.

Kanäle laufe, und auf diese Weise alle empfindliche Theile des Körpers die Vorstellungen und Drohungen der Vernunft vernehmen, sie befolgen, und so das Bessere der Seele durchgängig herrschen lassen. Weil sie aber voraussahen, daß das Klopfen und Aufschwellen des Herzens bei Erwartung eines Uebels und im Zorn durch Feuer geschehen werde, so bildeten sie zur Erhaltung und Sicherung desselben die Lunge. Diese ist weich, ohne Blut, und wie ein Schwamm durch lauter kleine Kanäle durchlöchert, damit sie die Luft und das Getränke aufnehme, dadurch das Herz abkühle, und in der Hitze Erleichterung und Erholung gewähre. Zu dem Ende führten sie die Arterien als Kanäle in die Lunge, und legten sie als ein weiches Küssen um das Herz herum, damit es, wenn der Zorn in demselben tobt, an etwas Weiches stoße, abgekühlt und nicht zu stark angegriffen werde, und dann nebst dem Zorne desto leichter in dem Gehorsam und Dienst der Vernunft stehen könne [2]).

Denjenigen Theil der Seele, welcher die Begierden nach Essen und Trinken und alle Bedürfnisse, die durch die Natur des Körpers bestimmt sind, enthält, sezten sie in die Gegend zwischen dem Zwergfell und dem Nabel, indem sie hier gleichsam die Krippe für die Ernährung des ganzen Körpers bauten. Diese Seele muß nothwendig den mit ihm verbundenen Körper ernähren, sonst würde das Thier nicht bestehen können. Sie sezten aber diese Seele als ein unbändiges Thier in diese Gegend, so weit entfernt vom Kopfe als möglich, damit es an seiner Krippe gesättiget, durch Geschrei und Lerm den edelsten Theil der Seele nicht in dem Denken und der Sorge für das gemeine Beste stöhre [3]). Hieher gehöret auch noch der Geschlechtstrieb, welcher



2) Timaeus S. 387 — 389.
3) Timaeus S. 389.

Digitized by Google

durch den Bau gewiſſer körperlicher Theile und andere Einrichtungen des Leibes beſtimmt wird[4]).

Ich habe dieſe Stellen mit Fleiß hergeſetzt, damit man ſich um ſo eher von dem Reſultat überzeugen könne, daß Plato keinesweges hier mit dem Wort Seele den Begriff einer Subſtanz, ſondern nur den von Kräften und Trieben verband, welche in dem Körper ſind, ob ſie gleich nicht aus mechaniſchen Geſetzen erklärt werden können. Seinem Beobachtungsgeiſte war nämlich nicht entgangen, daß gewiſſe Gefühle und Zuſtände der Seele ſich durch beſondere Veränderungen in dem Leibe ankündigen und äußern, z. B. der Zorn mit Wallungen des Blutes, Schmerz und Vergnügen mit gewiſſen körperlichen Gefühlen in der Bruſt, und daß die meiſten Begierden, welche auf die Erhaltung und Fortpflanzung des Thieres gehen, ihren Sitz in dem Unterleibe haben. Inſofern dieſe Bewegungen und Veränderungen theils nicht aus dem Körper erklärbar ſchienen, zumal da die Nerven und Lebensgeiſter, auf welchen wahrſcheinlich die Verbindung des Körpers und des Gemüths beruhet, noch nicht ſo bekannt waren, und der Unterſchied zwiſchen der mechaniſchen und organiſchen Natur noch im Verborgenen lag; theils Plato ihren Grund nicht in der Seele annehmen zu müſſen glaubte, weil dieſe eine Vorſtellkraft iſt, der Trieb nach Erhaltung des Körpers und nach Fortpflanzung

4) Timaeus S. 433, 434. Er nennt hier den Geſchlechtstrieb ein ζωον, und die Geſchlechtstheile, ζωον επιθυμητικον. Dieſes iſt ein neuer Beweis, daß Plato außer der unſterblichen Seele nicht noch zwei beſondere Seelen als Subſtanzen angenommen hat, ſondern nur beſondere Kräfte verſtand, die wir jezt von den mechaniſchen durch die Benennung der organiſchen abſondern, ob wir ſie gleich nicht beſſer kennen als Plato. Denn ſonſt würde der Zeugungstrieb auch noch eine beſondere Seele ſein müſſen.

Digitized by Google

gung des Geschlechts aber in keinem Zusammenhange mit dem Vorstellen stehet, so nahm er also eine eigne Kraft unter der Benennung einer Seele an, aus welcher er jene Wirkungen ableitete.

Es läßt sich nun hieraus bestimmter angeben, was Plato unter den zwei Theilen der sterblichen Seele verstanden hat. Das θυμικον, θυμοειδες μερος ψυχης, welches auch schlechthin θυμος heißt, ist nicht das Gefühlvermögen nach seinem ganzen Umfang; denn Plato sagt selbst, daß aus jeder Kraft der Seele besondere Gefühle und Bestrebungen hervorgehen [5]); sondern nur der Inbegriff und die Ursache von körperlichen Bewegungen, welche geistige Gefühle begleiten, oder von Gefühlen, die im Körper ihren Grund haben, z. B. Zorn, Unwille, Mißbilligung, Schmerz, Vergnügen, Billigung. Vorzüglich begreift Plato auch darunter das Gefühl der Stärke, der Kraft, des Muthes, und die daraus entspringenden Gefühle und Bestrebungen, Tapferkeit, Ehrbegierde, Streitsucht. Daher wird es auch das Ehrgeizige, φιλοτιμον, φιλονεικος genennt [6]). Da auch das Billigen und Mißbilligen aus Gründen der Vernunft mit gewissen Veränderungen in dem Herzen begleitet wird, so läßt es sich begreifen, wie Plato diese Kraft der Vernunft untergeordnet, und durch sie ihre Verbote gegen die Gewalt der Begierden durchsetzen läßt [7]).

Das thierische Begehrungsvermögen (επιθυμητικον) begreift nicht alle Begehrungen in sich, denn es entspringen auch aus der Vorstellkraft Bestrebungen; son-



5) de Republica IX. S. 257. τριων ουτων τριττας και ηδονας μοι φαινονται, ενος εκαστου μια ιδια· επιθυμιας τε ουσας και αρχας.

6) Timaeus S. 387, 388. de Republica IX. S. 258. 262.

7) de Republica IV. S. 368 — 370. Timaeus S. 388. Diog. Laert. III. §. 90.

Digitized by Google

sondern nur thierische, die auf die Erhaltung des Körpers und die Fortpflanzung des Geschlechts sich beziehen, und in dem Körper gegründet sind. Da dieses auf sinnlichen Genuß allein eingeschränkt ist, und die Befriedigung desselben äußere Mittel, Vermögen, Geld voraussezt, so nennt Plato dieses Begehrungsvermögen auch das Gewinnsüchtige, Eigennützige (φιλοχρηματον, φιλοκερδες)[8].

Die drei Seelen oder Kräfte sind von einander verschieden. Denn die Erfahrung lehret, daß, wenn ein Mensch von einer gewissen Begierde hingerissen wird, die Befriedigung derselben ihm durch Etwas in seinem Innern verboten wird. Das Begehren und das Verbieten können als entgegengesezte Wirkungen nicht aus einem Vermögen entstehen; sondern das Verbieten ist eine Aeußerung der Vernunft, das Antreiben und Hinziehen auf einen Gegenstand ist die Folge von gewissen Affektionen und Leidenschaften. Das Begehren gehet allezeit auf das Angenehme, es strebt nach Vergnügen. Dadurch unterscheidet es sich von dem Gefühlvermögen, welches sich oft den Begierden widersezt, und wenn sie die Oberhand behalten haben, mit Reue, Unwillen, freiwilligen Entbehrungen das Unrecht bestrafet. Ungeachtet es aber von dieser Seite mit dem Vernunftvermögen einige Aehnlichkeit hat, so ist es doch dieses Vermögen nicht selbst, weil es bei Kindern schon angetroffen wird, ehe noch die Vernunft sich wirksam beweiset. Es ist also ein von beiden verschiedenes Vermögen, es stehet zwischen der Vernunft und dem Begehrungsvermögen mitten inne, und in Kollisionen zwischen beiden nimmt es die Parthie der Vernunft[9].

Dieses

8) de Republica IV. S. 360, 362, 367. IX. S. 257. 258. Phaedo S. 155. Diogen. Laert. III, 90. Timaeus S. 427.

9) de Republica IV. S. 362 — 370.

Digitized by Google

Dieses Begehrungs- und Gefühlvermögen stehet aber mit der vernünftigen Seele in Verbindung. Denn damit wir der Gefühle und Begierden bewußt werden können, müssen sie in das Bewußtsein aufgenommen werden, welches nur der vernünftigen Seele zukommt [10]). Daher können sie als Veränderungen und Beschaffenheiten der eigentlichen Seele angesehen werden, wenn gleich ihre Ursache in dem Körper ist. Sie stehen zweitens in Verbindung mit der Person als handelndem Wesen. Jede Person denken wir als ein identisches Subjekt, welches aber zwei verschiedene Handlungsweisen hat, die vernünftige und die sinnliche, je nachdem sie sich entweder von den sinnlichen Begierden und Gefühlen hinreißen läßt, oder die Vorschrift der Vernunft befolget. Das vernünftige Wesen faßt also alle jene Begierden und Gefühle und das Gesetz der Vernunft in ein Bewußtsein zusammen, jene als Foderungen und Reize, die nicht zu Regeln der Handlungen gemacht werden sollen, diese aber als das einzige Gesetz der Handlungen [11]). Hieraus erhellet also, daß diese Gefühle und Begierden, insofern sie zum Mannichfaltigen des Bewußtseins gehören, und auf die Handlungen des Subjekts Einfluß haben, selbst als Wirkungen und Bestimmungen der eigentlichen Seele anzusehen sind.

Hieraus läßt sich vielleicht ein scheinbarer Widerspruch heben. Plato hielt nämlich, wie wir kurz vorher

10) Timaeus S. 374, 375. Philebus S. 254. de Republ. V. S. 30.

11) de Legibus I. S. 44, 45. τοδε δε ισμεν, ὁτι παντα τα παθη εν ἡμιν οἱον νευρα η μηρινθοι τινες ουσαι, στωσι τε ἡμας και αλληλαις ἐνδελουσιν, ἐναντιαι ουσαι, ἐπ' ἐναντιας πραξεις, ᾗ δη διωρισμενη αρετη και κακια κεινται. μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν τω ἑλκοντι ξυνεπεσθαι αει και μηδαμη ἀπολειπομενον ἐκεινης, ἐνδελουσι τοις ἀλλοις νευροις ἐκαστον.

her gesehen haben, die Brusthöhle und den Unterleib für den Sitz des Gefühl- und Begehrungsvermögens, oder der unvernünftigen Seele. Allein nach einer andern Stelle ist das Rückenmark der Sitz der leztern[12a]). Diese Behauptungen lassen sich nun auf diese Weise vereinigen, daß dasjenige, wovon der Ursprung jener Gefühle und Begehrungen abhängt, in die Brusthöhle und den Unterleib gesezt wird, hingegen das Rückenmark die Bedingungen des Zusammenhangs derselben mit dem vorstellenden Subjekte enthält. Denn so wie die Eindrücke der äußern Gegenstände durch empfindliche und reizbare Theile bis zur Seele fortgepflanzt werden müssen, damit die Seele ihrer bewußt werde, so siehet er eben dieses als eine Bedingung des Bewußtseins der Gefühle und Begehrungen an, welche in dem Innern des Körpers entstehen. Da er nun die Nerven als die Kanäle, durch welche diese Fortpflanzung geschiehet, noch nicht kannte, so schien ihm das Rückenmark, wegen seines lockern und weichen Wesens, und seiner Verbindung mit dem Gehirnmark, wo die vernünftige Seele ihren Sitz hat, wahrscheinlich das tauglichste Organ zur Fortführung der Eindrücke bis zum Sitz des Bewußtseins zu sein. Diese Verbindung der vernünftigen und sinnlichen Seele durch das Gehirn und das Rückenmark verstehet Plato, wie ich glaube, wenn er sagt, in diesem Mark wären die Bande des Lebens, in Vereinigung der Seele mit einem Körper enthalten[12b]).

Dieses Resultat wird noch einleuchtender, wenn man die Allegorie betrachtet, wo die Seele als handelndes Wesen unter dem Bilde eines geflügelten Wagens und

12a) Timaeus S. 395.

12b) Timaeus S. 394. οἱ γαρ τυ βιου δεσμοι, τῆς ψυχῆς τῳ σωματι ξυνδουμενης, εν τουτῳ διαδουμενοι κατεχουσιν το θνητον γενος. Man vergleiche auch S. 434. und 398.

Digitized by Google

und Fuhrmanns vorgestellt wird. Der Fuhrmann ist die Vernunft oder das vorstellende vernünftige Subjekt; die zwei Pferde sind das Begehrungs- und Gefühlvermögen, von welchen wir eben gehandelt haben. Das lezte ist das edlere von Gestalt, ein Freund der Wahrheit, der Beherrschung der Leidenschaften, der Ehre und der Schamhaftigkeit, und nur durch Vorstellungen und Vorschriften der Vernunft lenksam; das erstere hat nicht den edlen Körperbau, ist ein Freund der Falschheit und der sinnlichen Lust, taub gegen Vorstellungen, und nur durch Peitsche und Sporen in Zaum zu halten[12c]). Diese Bilder enthalten eben denselben Sinn, den er in die oben angeführten und andere Stellen, nur bestimmter und deutlicher, gelegt hatte. Vernunft und Sinnlichkeit sind in der Seele vereiniget; sie machen nur ein Subjekt aus, welches zwei Triebfedern und Bestimmungen zum Handeln hat, ein ursprüngliches, nicht durch Vernunft bestimmtes Streben nach Sinnenlust, und ein durch Vernunft bestimmtes, also erworbenes Bestreben nach dem durch die Vernunft erkannten Besten[13]).

Was Plato über diese Art des Begehrens und Fühlens sagt, betrift also nicht das Begehrungs- und Gefühlvermögen nach seinem ganzen Umfange, sondern nur eine Art desselben. Wir können ihm daher bei dieser Eintheilung nicht weiter folgen, wofern wir alles, was er über Gefühle und Begehrungen sagt, zusammenfassen wollen; und wir werden daher am besten thun, wenn wir die Beobachtungen und Reflexionen über das Vorstellungs- Gefühl- und Begehrungsvermögen

12c) Phaedrus S. 319 — 320. 335, 336 seq.

13) Phaedrus S. 301, 302. ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύω τινὲ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄγητον· ἡ μὲν ἐμφυτος ἦεν ἐπιθυμία ἡδονῶν· ἄλλη δὲ, ἐπακτητος δόξα, ὀρεκτικὴ τὲ ἀρίστου.

gen vollständig zusammenstellen, und dabei die Ordnung befolgen, welche für diese Gegenstände am angemessensten scheint.

## I.

## Vorstellungsvermögen.

Was Plato unter dem Vorstellungsvermögen verstand, und was er für besondere Vermögen dazu rechnete, und als Bedingungen des Vorstellens in dem Gemüthe selbst annahm, das haben wir in dem ersten Theile ausführlich gezeigt. Hier ist uns nur noch übrig, Platos Gedanken über die äußern Bedingungen des Vorstellens, welche in dem Körperlichen gegründet sind, nebst einigen andern Betrachtungen, die sich auf dieses Vermögen beziehen, aus den Schriften des Plato darzustellen.

Daß die sinnlichen Vorstellungen aus zweierlei Bestandtheilen, einem Eindruck der Gegenstände auf den Körper und einer Veränderung oder Thätigkeit der Seele bestehen, ist oben gezeigt worden. Wie dieser Eindruck vermöge der fünf Sinnenorgane geschehe, dieß muß hier gezeigt werden.

Das Sehen erklärt Plato aus dem Zusammentreffen der äußern Lichtstrahlen von Gegenständen und der innern aus dem Auge. Das Licht ist ein aus den feinsten und reinsten Theilen des Feuers zusammengesetzter Körper, welcher daher auch nicht brennt, sondern nur leuchtet. In den Augen ist von diesem Licht auch etwas enthalten, welches wegen seiner Feinheit ausströmet, da hingegen das gröbere Feuer gebunden ist. Wenn nun dieser Lichtstrom mit dem äußern Licht zusammentrifft, so verbinden sich beide mit einander, und an dem Orte der Vereinigung bildet sich in gerader Richtung mit den Augen ein Körper. (Dieser Körper ist wahrscheinlich nichts anders, als das Bild, der

Umriß

Umfiß des Körpers.) Da nun beide Bestandtheile ähnlich sind, und einander berühren, so entstehet eine Erschütterung, die von einem Theil zum andern bis zur Seele fortgepflanzt wird. Dann entstehet das Sehen. Diese Veränderung der Seele kann des Nachts nicht entstehen, da das äußere Licht fehlet[14]). Auf eben dieselbe Weise erklärt er durch die Verbindung beider Lichtstrahlen das Sichtbarwerden der Gegenstände auf Spiegeln, und die Farben. Die Farbe ist ein Licht, das aus den Körpern ausströmet, und dessen Bestandtheile dem Gesicht angemessen sind, damit es ein Gegenstand der Empfindung werde[15]). Ich übergehe das übrige dieser Farbentheorie, der es an Deutlichkeit und Wahrheit fehlet, und welche dem Plato nicht einmal ganz eigenthümlich ist, da zum wenigsten der Hauptbegriff von der Farbe dem Empedocles angehöret.

Das Gehör entstehet durch die Luft. Die Erschütterung der Luft, welche durch die Ohren, das Gehirn und das Blut bis zur Seele fortgepflanzt wird, ist der Schall (φωνη). Die Wahrnehmung derselben oder die durch dieselbe bewirkte Veränderung in der Seele ist das Gehör[16]).

Das

14) Timaeus S. 334. Die Verbindung der äußern und innern Lichtstrahlen hieß die Platonische συναυγεια. Pseudo-Plutarch. de Philosoph. decret. IV, 13. Alcinoi Isagoge c. 18.

15) Timaeus S. 335, 336. 382. Verglichen Meno. S. 340, 341.

16) Timaeus S. 381. Deutlicher findet man das in dem Auszug des Timaeus S. 21. Minos S. 125. Charmides S. 139. Pseudo-Plutarch. Philos. Decret. IV. 16. 19. Alcinoi Isagoge c. 19. Die Stelle des Timäus scheint nicht ganz unverdorben zu sein. ὅλως μεν ων φαναι δυμεν, την δι' ατμου υπ' αερος συγκρουσιν τε και αιματος μεχρι ψυχης πληγην διαδιδομενην. Die richtigere Lesart ist ohne Zweifel die, daß man υπ' αερος vor δι' ατμου setzt, welche Veränderung, sowohl Ficins Ueberset-

zung

Das Schmecken entstehet durch die Berührung der Adern der Zunge, welche bis an den Magen (καρδία kann hier wohl nicht das Herz bedeuten) reichen (sind die Adern etwa die Nerven, oder vertreten sie die Stelle der Nerven?). Die Berührung geschiehet durch Feuchtigkeiten, welche die Adern zusammenziehen oder erweitern. Die Hauptursache scheint aber in der Glätte oder Rauhigkeit derselben zu liegen. Was mehr oder weniger zusammenziehet, und rauh ist, giebt den scharfen, herben, bittern, salzigen Geschmack; was hingegen der Natur der Zunge angemessen ist, glatt macht, die Rauhigkeit mildert, das widernatürlich zusammengezogene oder erweiterte in den natürlichen Zustand wieder versetzt, das giebt einen angenehmen Geschmack, und wird süß genennt.[17])

Die Gerüche haben keine besondere Gattungen und Benennungen, außer daß man angenehme und unangenehme unterscheidet. Die Adern der Nase sind für die Erde und das Wasser zu enge, für die Luft und das Feuer zu weit. Daher hat man von diesen Elementen keinen Geruch, außer wenn sie durch Feuer oder Wasser aufgelößt sind, oder in Fäulniß übergehen, oder ausdünsten. Die Auflösung der Luft in Wasser (ὁμιχλη) und des Wassers in Luft (καπνος) sind die beiden Stoffe für den Geruch, welche dicker als die Luft und dünner als das Wasser sind. Insofern diese die ganze Höhle vom Kopf bis auf die Gegend des Nabels angreifen und rauh machen, entstehen unangenehme, insofern sie aber auf gelinde Art den natürlichen Zustand wieder herstellen und besänftigen, angenehme Gerüche[18]).

Das

zung, als auch die Stelle des Plutarchs begünstiget. Auch das Folgende scheint verdorben zu sein.

17) Timaeus S. 377 — 379.

18) Timaeus S. 380, 381.

Digitized by Google

Das Gefühl leitet Plato nicht von der Berührung der auf der Oberfläche verbreiteten Nerven, sondern von den Adern her, welche den Eindruck der Gegenstände durch den ganzen Körper verbreiten [19]). Einige Gefühlvorstellungen, z. B. Wärme, Kälte, Härte, Weichheit, Schwere, Glätte, Rauheit, fieng Plato an aus seiner Theorie von den Elementen zu erklären. [20]) Es ist aber nicht nöthig, diese Versuche ausführlich anzuzeigen, da sie so unvollkommen sind, und Plato, wie mir es scheint, auf diese Gegenstände, welche zu weit von dem Mittelpunkte seiner Philosophie entlegen waren, kein anhaltendes Nachdenken gewendet hat.

Außer den fünf Sinnen, durch welche der Seele von Außen Stoff zu Vorstellungen gegeben wird, scheint Plato noch ein besonderes Vermögen oder Organ für Ahndungen und Wahrsagungen in der Leber angenommen zu haben. Was ihn zu dieser Vorstellung bestimmt habe, läßt sich vielleicht nicht mehr entdecken, wenn nicht der Umstand, daß vielleicht bei den Opferthieren vorzüglich die Leber besichtiget, und aus ihr die Zeichen des Künftigen genommen wurden, Veranlassung dazu gab. Wenn Plato wirklich von der Möglichkeit und Wahrheit der Wahrsagerei und der bedeutenden Träume überzeugt war, wie es wirklich scheint, so konnte er sie doch nicht aus dem Vorstellen und Denken ableiten. Denn der Wahrsagende ist in einem außerordentlichen Zustande.

Kein Mensch empfängt mit Besonnenheit eine wirkliche Weissagung, sondern entweder im Schlafe, wenn die Thätigkeit seiner Vernunft gefesselt ist, oder in Krankheiten, oder in einer Art von Begeisterung und Verrücktheit; und so lange er in diesem Zustande ist, weiß er nicht was ihm geschiehet, und kann weder von dem was ihm erscheint

19) Timaeus S. 404. de Republ. VII. S. 146.
20) Timaeus S. 369 — 374.

scheint noch was er sagt, Rechenschaft geben. Wenn er zu sich selbst kommt, und den Gebrauch der Vernunft wieder erhält, dann erst erinnert er sich dessen, beurtheilet das was ihm durch Ahndung und Begeisterung erschienen ist, und was er durch sie gesprochen hat, und leitet daraus die Anzeigen künftiger Schicksale her.

Die Leber ist nun das Organ dieser Ahndungen und Weissagungen. Wie sie aber in der Leber entstehen, ob sie durch sie selbst erzeugt oder durch die Dämonen in der Leber hervorgebracht werden, darüber hat er sich nicht deutlich erklärt. Doch scheint er in dem Timäus der physischen Erklärung geneigter als der hyperphysischen, da er sagt: Gott gab einem vernunftlosen Theile des Menschen die Mantik. (αφροσυνη ανθρωπινη) [21])

Die Wahrsagerei ist eine Art von Begeisterung; jede Begeisterung aber ist oder scheint eine Art von Verrückung zu sein, weil der Begeisterte auf eine ganz andere Art fühlt, empfindet, begehrt, als nicht begeisterte Menschen [22]). Die Verrückung (μανια) ist aber von gedoppelter Art, eine menschliche und eine göttliche, das heißt, sie wird entweder durch physische Ursachen z. B. Krankheiten, oder durch geistige z. B. durch den Einfluß einer Gottheit, oder durch die Vorstellung erhabener Gegenstände hervorgebracht [23]). Von der göttlichen unterscheidet er vier Arten, nämlich durch den Einfluß des Apoll, Wahrsagerei; durch den Einfluß des Bachus, Begeisterung in den Mysterien und Einweihungen; durch die Musen, dichterische Begeisterung; durch Venus und Amor, die Begeisterung der Liebe. Die lezte ist die edelste und vorzüglichste [24]). Es ist nicht wahrscheinlich, daß Plato

21) Timaeus S. 391. vergleichen Epinomis S. 240, 241. Ion. ater B S. 187.
22 Phaedrus S. 327, 360.
23) Phaedrus S. 360.
24) Phaedrus S. 360. 315 — 317.

Digitized by Google

Plato einen reellen Einfluß dieser Götter auf das Gemüth angenommen habe, da er das Dasein dieser Wesen nicht für ausgemacht, sondern sie selbst für Produkte der Einbildungskraft zu haben geneigt war. Dieses erhellet vorzüglich aus der vierten Art der Liebe, die er weder von Amor noch von Venus, sondern von gewissen in der Natur des Menschen gegründeten Trieben nach Erkenntniß und Sinnengenuß herleitet. — In der Begeisterung ist der Mensch gleichsam in einem passiven Zustande; so sucht der Dichter nicht Vorstellungen nach deutlichen gedachten Zwecken und Absichten hervorzubringen, sondern er ist wie eine Quelle, aus welcher ungehindert, was will, hervorströmt. Die Begeisterung theilt sich andern mit. Die Declamation eines Gedichts versezt die Zuhörer in einen ähnlichen Zustand, als der war, worin der Dichter das Gedicht hervorbrachte [25]).

Da jedes Vermögen seinen eignen Trieb und Begierde hat, so nimmt Plato auch einen Trieb nach Vorstellungen an [26]). Da aber das Vorstellungsvermögen aus Sinnlichkeit und Vernunft bestehet, so giebt es auch einen gedoppelten Trieb, nämlich nach sinnlichen Vorstellungen, und nach dem Denken oder der Erkenntniß. Jener gehet auf das Einzelne, Individuelle; dieser auf das Allgemeine, die Regeln des Einzelnen. Dieser ist eigentlich das was man Philosophie nennt. Jener heißt Philodoxie und bekommt nach Verschiedenheit der Gegenstände verschiedene Benennungen [27]).

Zur Vernunfterkenntniß oder zum Denken reizen schon einige sinnliche Vorstellungen. Wenn nämlich die Sinne die Gegenstände mit gewissen entgegengesezten Beschaffenheiten darstellen, so wird der Verstand zur Thätigkeit gereizt, um das Wesen der Beschaffenheit zu



25) de Legib. IV. S. 191. Io S. 187, 188.
26) de Republic. IX. S. 257, 258.
27) de Republica V. S. 66. 56, 57.

Digitized by Google

bestimmen. Es erscheint uns z. B. ein Gegenstand groß, aber zugleich in gewisser Rücksicht klein. Hier fragen wir uns selbst: was ist groß, was ist klein, da die Anschauung dieses unbestimmt gelassen hat. Eben so ist es mit den Vorstellungen von einen harten und weichen, schweren und leichten Sache [28]).

Was aber die Thätigkeit der Vernunft am meisten weckt, ist die reine Liebe oder das Wohlgefallen am Schönen. Denn das Schöne ist der einzige Gegenstand einer Anschauung, welcher der Idee der Schönheit entspricht und zugleich Verlangen und Liebe einflößt. Weisheit und Tugend kann gar nicht angeschauet werden. Die anschauliche Schönheit nun reizt den Verstand, die Form von der Materie zu unterscheiden und auf diese Weise die Idee der absoluten Schönheit in das Bewußtsein zurückzurufen und zu beleben. Der Uebergang von einer Idee zur andern ist alsdann leicht. — Den Trieb der Seele, sich von dem Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen zu erheben, nennt Plato durch eine Metapher die Flügel der Seele, welche durch die reine Liebe zum Schönen wachsen und gestärkt, durch den Gang zum Sinnengenuß aber geschwächt oder gar abgestoßen werden [29]).

Nichts verhindert die Entwickelung und Ausbildung des Denkvermögens mehr als der Hang zu Sinnlichkeit, und die unmäßige Befriedigung der thierischen Begehrungen. Die Seele wird dadurch gleichsam wie mit Nägeln an den Körper geheftet, daß sie sich nicht von dem Irrdischen losreißen kann [30]).

## II.

## Gefühlvermögen.

Wir fassen hier alles dasjenige zusammen, was Plato über die Gefühle, als eine besondern Art von Ver-

28) de Republica VII. S. 144 — 147.
29) Phaedrus S. 341. 328, 329, 324, 320.
30) Phaedo S. 150, 151, 188. de Republ. IX. S. 239.

Digitized by Google

Veränderungen des Gemüths, mit viel Scharfsinn und Beobachtungsgeist gesagt hat. Die Gefühle kommen zwar unter keinem Gattungsnamen vor; da er aber doch viele Sätze über Lust und Unlust aufstellt, die sich auf beide Arten beziehen, so hielten wir es für zweckmäßig, den allgemeinen Ausdruck Gefühle zu gebrauchen.

Lust und Unlust (ἡδονη, λυπη) sind einander entgegengesezte Zustände. Zwischen beiden ist aber ein mittlerer Zustand, da man weder Lust noch Unlust empfindet, (το μητε χαιρειν μητε λυπεισθαι) der, wenn er auf das Gefühl der Lust folgt, Unlust, und nach dem Gefühl der Unlust Vergnügen scheint. Allein dieser Zustand ist von den beiden vorhergehenden sehr verschieden. Denn Lust und Unlust sind beides Veränderungen des Gemüths, die Seele ist in Bewegung, dieser Zustand hingegen ist mit Ruhe und Unthätigkeit des Gemüths (ἡσυχια) verbunden [31]).

Gefühle sind also Veränderungen (κινησις) oder wechselnde Bestimmungen des Gemüths (γενεσις) [32]). Das Gemüth muß selbst afficieret werden, damit Bewußtsein entstehet; als Veränderungen, deren man sich bewußt ist, heißen Gefühle auch παθηματα [33]a). Aber die Gefühle sind keine Vorstellungen. Plato unterscheidet sie zum wenigsten von denselben, ob er gleich das Unterscheidungsmerkmal nicht angiebt [33]b). Er unterscheidet aber wie, bei den Vorstellungen das Gefühl, das Objekt und Subjekt desselben [33]c). Jedes Gefühl der Lust und



31) de Republica IX. S. 263, 264. το γε ἡδυ εν ψυχη γιγνομενον και το λυπηρον, κινησις τις αμφοτερων εστον — τοδε μητε λυπηρον, μητε ἡδυ — ἡσυχια μεντοι και εν μεσω τουτοιν εφανη αρτι.

32) de Republica IX. S. 264. Philebus S. 294. 296.

33a) Timaeus S. 376, 377. Philebus S. 254, 255, 321.

33b) Philebus S. 264. ἑπεσθαι μεν ταυταις ἡδονη και λυπη πολλακις. αληθει και ψευδει δοξη λεγω.

33c) Philebus S. 261.

Digitized by Google

Unlust ist aber an sich ohne Grenzen, denn es giebt kein Vergnügen, über welches man nicht noch ein größeres oder kleineres denken könnte, und so auch mit der Unlust. Die Gefühle gehören also zu dem Unbestimmten, Bestimmbaren (απειρον). Grenzen und Grade sind nicht wesentlich in ihnen gegründet, sondern werden durch etwas Anderes bestimmt und mit ihnen verbunden [34]). Plato betrachtet hier die Gefühle als etwas Gegebenes nur ihrem Stoffe nach. Hätte er sie als Affectionen, die das Afficirt werden und das Verbinden der Vorstellkraft begleiten, untersucht, so würde er gefunden haben, daß sie eben so wenig als Empfindungen ohne einen bestimmtem Grad denkbar sind. Hierzu kommt noch, daß Plato die Gefühle in Rücksicht auf die Moral und das höchste Gut betrachtet, wo sie freilich nicht anders als Etwas, das durch Gesetze der Vernunft bestimmt werden muß, angesehen werden können.

Die Ursachen der Gefühle sind theils in dem Körper, theils in der Seele gegründet. Jede Veränderung in empfindbaren (oder reizbaren) Theilen des Körpers kann Gefühl werden. Empfindbare Theile sind diejenigen, welche der Eindrücke leicht empfänglich sind, und sie einem Theil nach dem andern überliefern können, daß sie zu dem Besitz des Bewußtseins gelangen. Wenn nun in diesen Theilen eine gewaltsame Bewegung hervorgebracht wird, welche der Natur nicht angemessen ist, so entstehet Schmerz; ist sie aber der Natur angemessen, so folgt darauf Vergnügen. Eine zu schwache Berührung dieser Theile wird nicht bis zum Bewußtsein fortgepflanzet, und die Seele empfängt kein Gefühl (αναισθησια). Oder mit andern Worten: die Stöhrung der Einheit und der Harmonie des Mannichfaltigen in dem animalischen Körper ist der Grund der Unlust, und die Wiederherstel-

34) Philebus S. 242.

Herstellung derselben ist die Ursache der Lust [35]). So ist mit dem Sehen kein Gefühl verbunden, weil die Augen den Eindruck leicht aufnehmen, obgleich hieraus die meisten und klärsten Anschauungen entspringen. Wenn grosse Theile des Körpers, welche den einwirkenden Gegenständen nicht ohne Widerstand nachgeben, widernatürlich verändert werden, so entstehet Schmerz; sind sie aber in ihren natürlichen Zustand wieder versezt, so folgt angenehmes Gefühl. Durst und Hunger sind Stöhrungen der Harmonie in der Natur, denn es fehlt etwas; hiermit ist Schmerz, so wie mit dem Essen und Trinken Vergnügen verbunden, weil durch dieselbe die Leere ausgefüllt, der Mangel ersezt wird. Wenn die Ausleerung und Absonderung nach und nach und in kleiner Quantität, die Ausfüllung aber auf einmal und in grosser Quantität erfolgt, so wird Vergnügen aber kein Schmerz erzeugt, weil die Ausleerrung ohne Bewußtsein geschiehet. Das Gegentheil erfolgt, wenn ein Theil auf einmal aus seinem natürlichen Zustande gesezt, aber nur nach und nach wieder hergestellet wird, z. B. wenn Theile geschnitten oder getrennt werden, dann erfolgt kein Vergnügen sondern nur Schmerz [36]).

Jede Befriedigung eines Triebes oder einer Begierde gewähret Vergnügen, die Nichtbefriedigung aber Mißvergnügen [37]). Daher ist auch schon mit der Thätigkeit der Seelenkräfte Vergnügen verbunden, z. B. mit dem Vorstellen, Denken, dem Bestimmtwerden durch die praktische Vernunft [38]). Die Seele kann sich die Befriedigung

35) Philebus S. 250. της μεν ἁρμονιας λυομενης ἡμιν εν τοις ζωοις, ἁμα λυσιν της φυσεως και γενεσιν αλγηδονων εν τω τοτε γιγνεσθαι χρεων· — παλιν δε ἁρμοττομενης τε και εις την αὐτης φυσιν αποιουσης, ἡδονην γιγνεσθαι λεγτεον. S. 251. Timaeus S. 376.

36) Timaeus S. 376, 377.

37) de Republica VIII. S. 219.

38) Philebus S. 211. de Republ. IX. S. 257. 259.

Digitized by Google

digung einer Begierde als möglich oder nicht möglich vorstellen; hieraus entspringt ein Vorgefühl der Lust oder Unlust, (προχαιρειν, προλυπεισθαι) welches ein blos geistiges Gefühl ist [39]).

Hieraus ergiebt sich, daß es zwei Arten von Gefühlen giebt, körperliche und geistige, wenn man nämlich auf ihren Ursprung siehet. Zu den geistigen gehören alle Anticipationen der Lust und Unlust, und die moralischen Gefühle. Die aus dem Körper entspringenden angenehmen Gefühle sind meistentheils von der Art, daß sie auf vorhergegangene unangenehme Gefühle folgen, wie wir vorher gesehen haben. Die körperlichen Gefühle entspringen zum Theil aus den zwei Vermögen der unvernünftigen Seele, dem επιθυμητικον und θυμοειδες, nämlich Gefühle körperlicher Lust, und die Gefühle der Stärke, des Muths, Stolzes, Ehrgeitzes [40]). Es ist aber noch zu bemerken, daß körperliche und geistige Gefühle etwas Gemeinsames haben müssen, ob sie gleich durch ihren Ursprung verschieden sind. Denn sonst würden sie nicht unter eine Gattung gehören. Dieses gilt auch von den folgenden Arten.

Die Gefühle sind entweder wahr oder falsch, eben so wie Vorstellungen und Wahrnehmungen, durch welche die geistigen Gefühle bestimmt werden. So wie die Vorstellungen falsch sind, wenn sie auf einen andern Gegenstand, als auf den sie sich beziehen, wahr hingegen, wenn sie auf diesen und keinen andern Gegenstand bezogen werden, so sind auch die Gefühle wahr oder falsch, je nachdem sie durch die Vorstellung auf ihr Objekt bezogen

39) Philebus S. 251. τριθι φαινον εντης της ψυχης κατα το τυτων των παθηματων προσδοκημα, το μεν προ των ηδεων ελπιζομενον, ηδυ και θαρραλεον· το δε προ των λυπηρων, φοβερον και αλγεινον. S. 266. de Republ. IX. S. 265.

40) Philebus S. 211. 277. 315. de Republica IX. S. 265. 268 — 270.

Digitized by Google

gen oder nicht bezogen werden. Man kann Luſt über etwas empfinden, was nicht war, nicht iſt, und nicht ſein wird; und dann iſt das Gefühl grundlos und falſch. Von der Art iſt z. B. das Gefühl, wenn ſich jemand einbildet, er beſitze einen großen Schatz, und ſich deshalb große Glückſeligkeit träumet [41]). Daß es falſche Gefühle giebt, erhellet aber daraus. Ein großer Theil des menſchlichen Lebens beſtehet aus Hoffnungen und Erwartungen. Nur allein der Rechtſchaffene, der Gott zum Freunde hat, kann ſich verſprechen, daß ſeine Hoffnungen in Erfüllung gehen werden; ſeine Hoffnungen ſind gegründet und ſeine Gefühle wahr, falſch aber die des Unſittlichen [42]). Auch daraus folgt ihre Wirklichkeit, daß es angenehme und unangenehme Empfindungen giebt, die man böſe nennt. Sie können das nur inſoferne ſein, als ſie falſch, grundlos ſind [43]). — Auch wahre Gefühle können auf gewiſſe Art verfälſcht werden; wenn man nämlich angenehme den unangenehmen und unangenehme den angenehmen entgegenſtellt und unter einander vergleicht. Denn alsdann ſcheint das Vergnügen im Gegenſatz des Schmerzens, und dieſer im Gegenſatz des Vergnügens größer zu ſein, als ſie wirklich ſind. Durch die Vergleichung kommt alſo in die Gefühle ein Zuſatz, der aber als blos ſcheinbar und grundlos von dem wahren Inhalt abgezogen werden muß. Eben dieſelbe Täuſchung entſtehet, wenn man aus Schmerz und Vergnügen in einen gleichgültigen Zuſtand übergeht. In jenem Falle wird dieſer Zuſtand für Vergnügen, in dieſem für Schmerz gehalten [44]). — In Anſehung der falſchen

41) Philebus S. 260 — 267. S. 268. ὃς ἂν μὲν χαίρειν ὄντως καὶ τὰ τοιαῦτα ὀρθῶς καὶ εἰκῇ χαίροντι, μὴ μέντοι.

42) Philebus S. 267, 268.

43) Philebus S. 269.

44) Philebus S. 270 — 272. S. 271. τὸν δὲ γε αὖθις (λυπαῖς, ἡδοναῖς) διὰ τὸ πορρωθὲν τε καὶ ἐγγυθὲν ἑκάτερα μεταβαλλόμενα ὀρθοῦσθαι, καὶ ἅμα τιθέμενον παρ' ἄλληλα. εἰ μὲν ἡδονὴ παρὰ τὸ λυπηρὸν μείζους φαινοῖτ' ἂν καὶ σφοδρότερον, λυπη-

falschen Gefühle muß aber noch bemerkt werden, daß die Seele bei falschen eben so viel empfindet, als bei wahren; der Unterschied beruhet nur darauf, daß die lezten dem Objekt angemessen, jene aber nicht angemessen sind [45]).

Die Gefühle sind entweder rein oder gemischt. Reine Gefühle sind diejenigen, wo die Lust nicht mit Unlust, und die Unlust nicht mit Lust versezt ist; gemischt, wo beide in einander eingreifen und so genau verwebt sind, daß sie nur in Gedanken getrennt werden können, z. B. das Jucken, der Kitzel. In dieser Mischung sind die entgegengesezten Gefühle entweder einander gleich oder ungleich; z. B. in dem Jucken ist mehr Schmerz als Vergnügen, in dem Kitzel aber mehr Vergnügen als Schmerz. Je nachdem nun Lust oder Unlust überwiegend ist, wird das gemischte Gefühl Lust oder Unlust genennet [46]).

Die gemischten Gefühle bestehen entweder aus blos körperlichen oder blos geistigen oder aus körperlichen und geistigen Gefühlen zugleich. Ein Beispiel von dem erstern ist, wenn jemand zugleich Wärme und Kälte empfindet, und des einen Gefühls los zu werden, das andere aber fest zu halten sucht [47]). Der dritte Fall findet bei dem Begehren statt, wenn in dem Körper ein Bedürfniß, und in der Seele das Begehren nach Befriedigung desselben ist. Wenn sich die Seele die Befriedigung als möglich vorstellt, so entstehet ein Vorgefühl des Vergnügens; stellt sie sich aber die Unmöglichkeit derselben vor, so entstehet ein Vorgefühl der Unlust. Auf diese Art kann also Lust und Unlust oder auch eine gedoppelte Unlust, davon die eine in dem Körper, die andere in der Seele gegründet ist, in ein Gefühl zusammen schmelzen [48]). — Die geistigen gemischten Gefühle sind sehr

λυπαι δ' αν δια το παρ' ἑαυτης, τ' ανομοιον επιπαθος. de Republica IX. S. 265, 266.

45) Philebus S. 261.

46) Philebus S. 281.

47) Philebus S. 280. de Republ. IX. S. 265.

48) Philebus S. 282. 259.

Digitized by Google

sehr zahlreich. Unter anderen gehören dahin Zorn, Furcht, Sehnsucht, Thränen, Liebe, Eifersucht, Neid und dergleichen. Man weint in Trauerspielen, und empfindet dabei Wonne. Auch das Lachen in Lustspielen ist ein gemischtes Gefühl. Da dieses noch nicht sogleich einleuchtet, so müssen wir es analysiren [49]).

Neid, Schadenfreude (φθονος· ich finde keinen recht passenden Ausdruck, um den Inhalt dieses Worts vollständig zu bezeichnen) ist Vergnügen über das Uebel oder Unvollkommenheit des Nächsten. Unvollkommenheit und Verdorbenheit entspringt aus dem Mangel Selbstkenntniß. Selbstkenntniß und der Mangel an derselben hat dreierlei zum Gegenstande, Seele, Körper, Vermögen. Es giebt Menschen, welche sich für reicher, stärker und schöner halten, als sie sind. In Ansehung des ersten bilden sich die meisten Menschen ein, sie seien vollkommener, weiser, tugendhafter als andere, und aus Selbstdünkel und Selbstlüge machen sie sich einander ihre Vollkommenheiten streitig. Dieser Selbstdünkel ist nun unstreitig ein Uebel, eine Unvollkommenheit. Findet sich derselbe bei Menschen, welche viel Stärke und Gewalt besitzen, so ist er schädlich und verderblich, und er ist ein Gegenstand des Hasses; bei schwachen Menschen hingegen, welche nicht schaden, und wenn sie ausgelacht werden, sich nicht rächen können, ist er ein belachenswerther Gegenstand. — Schadenfreude ist Vergnügen über das Böse der Freunde. Nun lachen wir aber über die eingebildete Weisheit, Schönheit u. s. w., wenn sie unschädlich ist. Jede Unvollkommenheit, dergleichen auch jener Selbstdünkel ist, verursacht Mißvergnügen. Wenn wir also über die Thorheiten der Freunde lachen, so haben wir ein Gefühl, welches aus Lust und Unlust zusammengesezt ist. — Diese gemischten Gefühle kommen nicht nur auf dem Theater, sondern auch in dem großen Drama, dem menschlichen Leben, vielfältig vor [50]).



49) Philebus S. 283, 284.
50) Philebus S. 284 — 288.

Digitized by Google

Es giebt aber auch reine Gefühle. Plato schränkt sich hier nur auf die angenehmen Gefühle ein. Reine angenehme Gefühle finden nämlich statt a) wenn auf ein Bedürfniß, das man nicht empfunden hat, Befriedigung folgt, deren man sich bewußt ist [51]). b) bei Anschauung schöner Gestalten, Töne und Farben. Diese Objekte sind nicht etwa wegen eines Verhältnisses zu andern Dingen sondern an und für sich schön, und gewähren ein reines Vergnügen, welches von ganz anderer Art ist, als das durch Veränderungen des Körpers entstandene [52]). Hieher kann man auch noch die angenehmen Gerüche rechnen, ob sie gleich den vorigen an Würde nicht gleich kommen, weil ein unangenehmes Gefühl mit ihnen nicht nothwendig verbunden ist [53]). c) beim Vorstellen und Denken, in so fern diese Thätigkeiten keine Bedürfnisse, zum wenigsten keine schmerzhaften, voraussetzen. Auch der Verlust der Vorstellungen oder Kenntnisse durch das Vergessen ist mit keinem unangenehmen Gefühl verknüpft. Es ist zwar zuweilen unangenehm, wenn man sie vermißt; aber dieses unangenehme Gefühl haftet nicht an dem Vergessen selbst, sondern entspringt nur aus der Reflexion und dem Urtheil in Beziehung auf den Gebrauch. Auch aus dem Grunde muß das Vorstellen und Denken ein reineres Gefühl gewähren, weil sie Befriedigungen eines natürlichen Triebes der Seele sind, und die Seele nebst ihren Thätigkeiten und Wirkungen den Dingen an sich näher kommt als der Körper. Jede der Natur angemessene Befriedigung ist aber mit einem angenehmen Gefühl verbunden, das Denken muß also das reinste Vergnügen gewähren [54a]). Da es nun

51) Philebus S. 290. καὶ ἕξῃ τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἐχούσας καὶ ἀλύπους, τὰς πλησμονὰς αἰσθήσεις καὶ ἡδονὰς καθαρὰς λύπαις παραδόσεως.

52) Philebus S. 290, 291. ταῦτα γὰρ οὐκ ἔστι πρός τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' αἰεὶ καλὰ καθ' αὑτὰ πεφύκασι, καὶ τινὰς ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, ἐδὲν τοῖς τῶν κινήσεων προσφυέσι.

53) Philebus S. 291.

54a) Philebus S. 291, 292. de Republica IX. S. 267, 268.

Digitized by Google

nun reine Gefühle giebt, so ist die Behauptung derjenigen falsch, welche sagen es gebe kein eigentliches Vergnügen, sondern nur das Aufhören des Schmerzes werde dafür angesehen [54b]).

Die Gefühle sind dem Grade nach stark oder schwach. Starke Gefühle sind diejenigen, welche auf sehr starke Begierden folgen. Von dieser Art sind die körperlichen Gefühle. Den höchsten Grad erreichen sie in Krankheiten des Körpers und der Seele, z. B. in Fiebern und bei einem unmäßigen Hang zur Wollust. Denn Menschen, die sich beherrschen, mäßigen und schränken ihre Begierden ein; die Sklaven der Sinnlichkeit aber lassen ihnen vollen Lauf. Die stärksten Gefühle finden sich also bei Unvollkommenheit des Körpers und der Seele. Und von dieser Art sind zum Theil die gemischten Gefühle, z. B. die auf Jucken und Kitzel entstehen [55]). Die starken Gefühle sind unmäßig, die nicht starken gemäßigt, das heißt die lezten stehen unter dem Einfluß einer bestimmenden Ursache, die ersten sind durch nichts bestimmt, und gehören in so fern unter das Geschlecht der rohen unbestimmten und ungebildeten Materie [56]).

Es fragt sich jezt, welche angenehmen Gefühle haben einen größern Anspruch auf Wahrheit, die starken oder die reinen? Es ist einleuchtend, daß ein reines Vergnügen, obgleich von einem niedern Grade, ein wahreres Vergnügen ist, als ein großes, dem aber ein hoher Grad von Unlust zugesezt ist. So ist es auch mit den Farben. Ein wenig Weißes ohne allen fremden Zusatz ist mehr weiß als die größte Quantität desselben, wo aber viele fremde Farben zugemischt sind [57]).

Hieraus läßt sich leicht die Frage beurtheilen: welche angenehme Gefühle den Vorzug verdienen. Diejenigen Menschen, welche blos nach Genuß und Erwerb streben, bleiben auf der untersten Stufe der Mensch-



54b) Philebus S. 274 — 276.
55) Philebus S. 277 — 280.
56) Philebus S. 292.
57) Philebus S. 293, 294.

Digitized by Google

heit stehen; ihre Blicke sind wie bei den Thieren auf die Erde geheftet; Essen und Trinken und Befriedigung des Geschlechtstriebes füllt ihr ganzes Leben aus. Diese Menschen schmecken nie ein reines und dauerhaftes Vergnügen. Ihre angenehmen Gefühle sind nur Schattenbilder, Vergnügen mit Schmerzen gepaaret. — — Die angenehmen Empfindungen derjenigen, welche nach Befriedigung des Ehrgeitzes, Herrschsucht oder Rachbegierde streben, ohne der Vernunft Gehör zu geben, sind von den vorigen nicht verschieden. Nur diejenigen Menschen, welche nach Erkenntniß streben, und die Vernunft über alles schätzen, besitzen die eigentlichen wahren angenehmen Empfindungen. Die Vernunft führt alsdann die Regierung, alle übrigen Kräfte thun unter ihrer Leitung ihre Pflicht. Aus jedem Vermögen der Seele entspringen die angemessensten und wahresten angenehmen Empfindungen. Denn mit der Thätigkeit der Vernunft lassen sich nicht alle angenehmen Gefühle vereinigen, sonder nur die nothwendigen, reinen, mit Gesundheit, Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und jeder Tugend vereinbare Vergnügen [12]).

Dieß ist das Wesentlichste aus der Theorie des Plato über die Gefühle. Es kommen zwar noch einige zerstreuete Gedanken über das moralische und ästhetische Gefühl vor, sie gehören aber nicht hierher, weil sie Plato mehr in Rücksicht ihrer Folgen und Wirkungen als ihres Grundes betrachtet. Nur soviel verdient noch bemerkt zu werden, daß Plato ohne Zweifel der erste Denker ist, welcher auf den Unterschied des ästhetischen Gefühles von andern, der in der Reinheit bestehet, aufmerksam machte. Dieser Unterschied ist aber noch nicht entwickelt und bestimmt genug angegeben. So viel siehet man wohl, daß er Form und Stoff unterscheiden will, und durch die Vorstellungen der Form die reinen ästhetischen Gefühle entstehen läßt. Allein Farben und Töne gehören nicht zur Form der Gegenstände. Auch dadurch scheint

12) de Republica IX. S. 267 — 270. Philebus S. 315.

Digitized by Google

scheint Plato diese Gefühle von andern zu unterscheiden, daß er sie für blos geistige hält, und den Grund der Lust und Unlust nicht in der Veränderung und Bewegung des Körpers (κινησις) setzt. [59]). Dieß ist, wie mich dünkt, der Sinn der etwas dunkeln Stelle.

Ich muß hier noch etwas über einen scheinbaren Widerspruch des Plato sagen, indem er nämlich das Denken als einen Zustand betrachtet, wo das Subjekt weder ein Gefühl der Lust noch der Unlust empfindet, und doch an andern Orten das Denken und Vorstellen überhaupt für die Quelle des reinsten Vergnügens hält. Diese Schwierigkeit ist leicht zu heben. Denn in dem Philebus war es blos Hypothese, daß das Denken mit gar keinem Gefühle zusammenhänge [60]). Wenn er aber gleich aus dem Denken Gefühle ableitet, so muß er sie doch für eine Folge von Vereinigung des Denkvermögens mit der Sinnlichkeit angesehen haben. Daher spricht er auch Gott als einer reinen Intelligenz alles Gefühl der Lust und Unlust ab. Das moralische Gefühl, welches aus der Vernunft entspringt, äußert sich durch gewisse Veränderungen in dem Körper, vorzüglich in der Brust. — Eigentlich sagt Plato nur so viel: mit dem Denken ist weder Lust noch Unlust verknüpft; und daher ist es kein Widerspruch, wenn er diese Gefühle der Gottheit abspricht, der menschlichen Seele aber beileget.

## III.

## Begehrungsvermögen.

Begehren (επιθυμειν, θελειν, βουλεσθαι) heißt so viel als nach einem Gegenstande hinstreben, oder den Gegenstand sich nähern, oder sich selbst zusagen, und erlauben, daß etwas geschehe, oder eine Befriedigung gegeben werde. Diese Handlung der Seele hat also Aehnlichkeit mit dem Bejahen. Dem Begehren ist das Verabscheuen entgegengesetzt, welches so



59) Philebus S. 290, 291. Siehe oben das Citat 52).

60) Philebus S. 253 verglichen Phileb. S. 291. de Republ. IX. S. 257. 259. 262.

Digitized by Google

viel ist, als sich etwas versagen, von sich etwas zurückstoßen [61]). Das Vermögen der Seele, wodurch wir begehren oder verabscheuen, ist das Begehrungsvermögen, welches bei dem Plato unter verschiedenen Benennungen vorkommt, z. B. ἐπιθυμητικὸν, ἐπιθυμία, ἔρως, βούλησις [62]). In diesem Begriff faßt Plato sowohl das Wollen als auch das Begehren, sowohl das sinnliche als das vernünftige, zusammen, welches er auch nicht allezeit unterscheidet.

Jedes Begehren ist auf einen Gegenstand gerichtet. Nun begehret aber niemand etwas, was er schon ist, oder hat, oder besitzt. Das Begehren gehet also auf das was nicht gegenwärtig ist, was fehlet. Es setzt also einen Mangel, ein Bedürfniß (κένωσις) voraus, und die Erfüllung, oder Befriedigung desselben (πλήρωσις) ist der Gegenstand des Begehrens [63]). Mit andern Worten: das Gute unaufhörlich zu besitzen, zu erhalten, und das Böse zu entfernen, ist allgemeiner Gegenstand und ein Naturgesetz des Begehrens. Niemand ist mit Willen unvollkommen, keiner wünscht das Böse oder Unvollkommene, sondern das Gegentheil [64]).

Die Begehrungen stehen mit den Gefühlen in einem bestimmten Zusammenhange. Denn das Bedürfniß, wenn es empfunden wird, verursacht ein unangenehmes Gefühl, und aus der Befriedigung desselben entstehet Lust, so wie aus der Nichtbefriedigung Unlust [65]). Das

61) de Republica IV. S. 362. *ἆρ᾽ οὐ τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν ἀεὶ ἢ τοῦ ἐφίεσθαι φύσεις εἶναι ἃ ἂν ἐπιθυμῇ, ἢ πρόσεισιν αὐτῷ. τοῦτο δ᾽ ἂν βούλοιτο οἶ γένεσθαι; ἢ ἂν καθεύδειν ἐθέλει τι οἱ παρεῖναι, ἐπινοεῖν τοῦτο πρὸς αὑτῷ, ὥστε τοὺς ἐρῶντας, ἐπεργαζομένην αὐτοῖ τῆς γενέσεως. — τί δὲ, τὸ ἀβούλειν, καὶ μὴ ἐθέλειν, μηδ᾽ ἐπιθυμεῖν, οὐκ εἰς τὸ ἀπεῖναι καὶ ἀπελαύνειν ἀπ᾽ αὐτῆς, καὶ εἰς ἅπαντα τἀναντία φύσασθαι (θετέον).*

62) de Republic. IV. S. 362. Sympoſium S. 235.

63) Sympoſium S. 224, 225. Philebus S. 256, 257.

64) Meno S. 342, 343. Protagoras. S. 186. Hipparchus. S. 259, 260. Sympoſium. S. 234.

65) Philebus S. 259, 282.

Digitized by Google

Das Begehren ist in Ansehung des Gegenstandes von gedoppelter Art. Der Gegenstand ist nämlich das Angenehme, Sinnengenuß, oder das eigentliche Gute, insofern dieses von der Vernunft gedacht wird. Beide Arten unterscheidet Plato durch besondere Benennungen. Das erste nämlich ist επιθυμια, sinnliches Begehren; das zweite βουλησις, das vernünftige oder durch die Vernunft bestimmte Begehren [66]).

Das sinnliche Begehren gehet auf Vergnügen der Sinne; es ist uns gegeben, angeboren, also instinktartig [67]). Der Grund desselben ist nun die dritte Seele, das επιθυμητικον, von dem wir oben gehandelt haben. Dieses ist nämlich die Quelle von den Begierden nach Nahrungsmitteln und Fortpflanzung des Geschlechts. Diese sind nothwendige Begierden, insofern, sie zur Erhaltung des Körpers unentbehrlich und von der Art sind, daß wir sie auf keine Weise abweisen oder ablegen können. Nicht immer bleibt aber dieses Begehrungsvermögen oder Trieb in diesen Schranken, sondern verlanget oft Befriedigungen, welche nicht den Zweck der Erhaltung haben. Diese Begierden heißen nicht nothwendige (μη αναγκαιαι) Begierden [68]). Eine andere Art von sinnlichen Begehrungen ist das Streben nach Ehre, Herrschaft, Sieg, welches durch das θυμοειδες bestimmt wird [69]). (Man sehe weiter oben). Alle diese Begehrungen sind für ein vorstellendes Wesen, das mit einem vergänglichen Körper verknüpft ist, nothwendig [70a]). — Hier muß nur noch bemerkt werden, wie Plato die Ent-

 stehung

66) Charmides S. 137. αλλ' επιθυμια τις σοι δοκει ειναι, ητις ηδονης μεν ιδεαι εστιν επιθυμια — ιδε μην βουλησις, ἡ μεν αγαθου μεν ιδεα βουλεται. — Definition. S. 293. Phaedrus S. 301. ἑκατερ δυο τινε εστον ιδεα, αρχοντε και αγοντε, οις επομεθα, ᾗ αν αγωσιν· ἡ μεν αμφητος ουσα επιθυμια ἡδονων· αλλη δε επιστητος δοξα, ὀρθοτητος τυ αρετυ. Timaeus S. 427.

67) Phaedrus S. 301.

68) de Republica VIII. S. 213, 214.

69) de Repub. IX. S. 257, 258.

70a) de Legib. V. S. 215.

Digitized by Google

stehung dieser Begierden erkläret. Wenn einer dürstet, so hat er ein Bedürfniß, dem er abzuhelfen, einen Mangel, den er auszufüllen suchet. Die Begierde gehet also auf Befriedigung, das Gegentheil des Bedürfnisses. Jezt fragt sich, was ist dasjenige in dem Menschen, welches das Mittel der Befriedigung bestimmet? Der Körper kann das nicht sein, denn in demselben ist das Bedürfniß; die Befriedigung aber erfodert das Gegentheil.

Es bleibt also nichts übrig, als daß die Seele vermittelst der Erinnerung das Mittel der Befriedigung bestimme. Und daraus folget, daß eigentlich die Seele der Grund alles Begehrens und das Princip des Lebens ist[70b]. Also vermittelst der Präexistenz der Seele wird die Möglichkeit des Begehrens erkläret. Die Seele erinnert sich des ehemaligen Genusses und der Mittel desselben, sie ruft sie bei wieder eintretendem Bedürfniß ins Gedächtniß zurück. Allein wie soll das erste Begehren erkläret werden? Diese Erklärung sezt also, anstatt eine befriedigende Antwort auf die Frage von der Möglichkeit des Begehrens zu geben, die Frage nur weiter zurück.

Das vernünftige Begehren ist das durch die Vernunft bestimmte Begehren, oder das Streben nach dem durch die Vernunft bestimmten Guten[71]. Als vernünftige Wesen unterscheiden die Menschen den Zweck von den Mitteln, und sie wollen die Mittel um des Zweckes willen. Die Vernunft bestimmt aber einen obersten Zweck, auf welchen alles bezogen, und dem alles untergeordnet wird. Dieses ist das oberste, absolute Gut; alles übrige ist nur in Beziehung auf das oberste Gut, als Mittel gut[72]. Die Untersuchung über das Wesen des höchsten Gutes gehört nicht hieher sondern in die praktische Philosophie. Wir bemerken nur so viel, daß nach

70b) Philebus S. 257, 258. την ψυχην αρα της πληρωσεως εφαπτεσθαι λοιπον τη μνημη.

71) Defiuit. S. 293. βουλησις, εφεσις μετα λογου ορθου· ορεξις αλογος· ορεξις μετα λογου κατα φυσιν.

72) Gorgias S. 46 — 48. Lysis S. 243 — 245. Symposium S. 234. Meno S. 342, 343.

Digitized by Google

nach dem Plato das höchste Gut in der absoluten Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit mit der Glückseligkeit vereinigt bestehet, daß das Streben nach dem Besitz dieses dreifachen Gutes die edele oder himmlische Liebe heißt.

Das vernünftige Begehren unterscheidet sich außer dem Gegenstande auch dadurch von dem sinnlichen, daß dieses angeboren, jenes aber erworben ist [73]). Das sinnliche äußert sich sogleich nach der Geburt, das vernünftige setzt aber den Gebrauch und die Thätigkeit der Vernunft voraus.

Die Menschen begehren nur allein das Gute. Insofern ist alles, was begehret wird, gut, es sei wirklich oder scheinbar. Hier bemerkt aber Plato einen wichtigen Unterschied, der auf seine praktische Philosophie von großem Einfluß ist. Ein Gegenstand ist nämlich entweder deswegen gut, weil er begehret, oder mit andern Worten, weil er geliebt wird, oder er wird begehret, weil er gut ist, das heißt, der Grund, daß ein Gegenstand begehret wird, liegt entweder in dem Gegenstande, oder in dem Begehrenden. So wird Heiligkeit, (Gerechtigkeit, ὁσιον) geliebt, weil es die Heiligkeit ist; andere Gegenstände sind nur deshalb geliebte Gegenstände, weil sie geliebt werden [74]).

Die Seele ist das Subjekt von allen diesen Vermögen, die, obgleich von einander verschieden, doch in einem Subjekt zusammengehören. Daher bestehet der Mensch aus Mannichfaltigkeit und Einheit [75]). Hieraus läßt es sich erklären, woher es kommt, daß der Mensch verschiedenen Antrieben folgt, bald sich durch die sinnlichen Begierden und Gefühle, bald durch seine Vernunft zu Handlungen bestimmen läßt; wie er bald Herr über sich, bald sein eigner Sklav (κρειττων, ἡττων ἑαυτου) ist

73) Phaedrus S. 301.

74) Eutyphro S. 21 — 24. ουχ ὁτι φιλουμενον ὁσιον, φιλειται ὁτο ὁν φιλειται. αλλ' ὁτι φιλειται, φιλουμενον — διοτι αρα ὁσιον ὁσιον, φιλειται, αλλ' ουχ ὁτι φιλειται, δια τουτο ὁσιον ὁσιον.

75) Parmenides S. 77. Symposium S. 240. de Legib. I. S. 44, 45.

Digitized by Google

ist [76]). Wenn man in dem Menschen nicht zwei verschiedene Vermögen und Kräfte, einen bessern und schlechtern Theil annimmt, vermöge deren er zwei verschiedene Triebfedern, das Angenehme und Gute, hat, so läßt sich dieser Ausdruck: Herr über sich, sein eigner Sklav, gar nicht rechtfertigen. Denn ohne diese Unterscheidung würde daraus folgen, daß wer Herr über sich, auch sein eigner Sklav ist, welches von einem und demselben Subjekte gesagt widersprechend ist. Diese Ausdrücke müssen sich also auf etwas Verschiedenes in dem Menschen beziehen [77]).

Der Mensch hat nämlich Sinnlichkeit und Vernunft. Vermöge der Sinnlichkeit sucht er das Vergnügen, und fliehet den Schmerz. Aus der Sinnlichkeit entstehen mannichfaltige Gefühle und Begierden, welche nicht mit einander übereinstimmen, sondern den Menschen bald dahin, bald dorthin ziehen. Die Vernunft hingegen schreibt nur eine Regel vor, und fodert, daß der Mensch sie in seinem ganzen Leben zu seiner einzigen Richtschnur machen soll. Folgt der Mensch dieser, dann ist er Herr über sich; folgt er jenen Antrieben der Sinnlichkeit, so ist er sein eigner Sklav. Wenn der Mensch der Vernunft folget, so ist er mit sich selbst eins; dann hat er nur einen Zweck, dem er alles unterordnet; dann ist Harmonie in allen seinen noch so verschiedenen Handlungen [78]).

Der Mensch muß daher auch das Vermögen haben, sich selbst zu einer von beiden Handlungsweisen zu bestimmen. Dieses Vermögen ist der Wille (βουλησις). Was der Mensch sein oder werden will, das kann er auch werden, und wird es auch. Durch den Willen hat der Mensch z. B. das Vermögen, zu bestimmen, ob er gerecht oder ungerecht sein, Recht oder Unrecht thun will [79]). Der Wille ist daher die Ursache des Charakters.

IV.

76) de Legibus S. 45.

77) de Republica IV. S. 349. de Legibus I. S. 46. Protagoras S. 171.

78) de Legibus I. S. 45, 46. XII. S. 219—221. IX. S. 48.

79) de Legibus X. S. 106. τας δε γενεσεις ου εσειν τινος αφυκτε ταις βουλησεσιν ἑκαστων ἡμων τας αιτιας, δεη γαρ αν

Digitized by Google

## IV.

### Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Seele.

Die Vollkommenheit des Menschen bestehet in der harmonischen Uebereinstimmung des Körpers und der Seele. Das Wesen der Vollkommenheit bestehet überhaupt in der Harmonie des Mannichfaltigen. Da nun der Mensch aus Körper und Seele bestehet, und beide so enge verbunden sind, so müssen beide in einem richtigen und harmonischen Verhältniß stehen. Denn wenn der Geist stark und thätig, der Körper aber schwach ist, so wird der Körper entkräftet und ausgezehrt; ist aber der Körper stark und der Geist schwach, so werden natürlich die Körperkräfte am meisten geübt, und die Bildung des Geistes bleibt zurück [80]).

Die Vollkommenheit der Seele (ευεξια) bestehet ebenfalls in einem symmetrischen Verhältniß und harmonischen Uebereinstimmung (ταξις, κοσμος). Die Vernunft ist die oberste Kraft, die Regiererin und Aufseherin in dem Menschen. Wenn diese mit Weisheit das Steuerruder führt, so gleicht der Mensch einem wohl eingerichteten und verwalteten Staate, und alles thut, was ihm zu thun obliegt. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen stehen alsdann unter der Regierung der Vernunft, und der Mensch erreicht die Würde eines unsterblichen Wesens. Vollkommenheit der Seele ist nichts anders als Gesundheit der Seele. Ist aber eins von diesen beiden stärker als die Vernunft, so wird der Mensch ganz irdisch gesinnt, und sinkt unter die Würde des Menschen, ja bis zum Thiere herab [81]).

Die Vollkommenheit des Menschen wird durch harmonische und zweckmäßige Thätigkeit befördert und erhalten. Man muß Körper und Geist in Thätigkeit setzen, damit das harmonische Verhältniß erhalten werde

επιδυμιᾳ, και ὁταιος τις αν την ψυχην ταυτη σχεδον διατοτε και τουτος γιγνεται ἁπας ἡμιν ὁς τοτελαι. Gorgias S. 136. de Republ. X. S. 330.

80) Timaeus S. 425 — 427. Charmides S. 112, 113.

81) Gorgias S. 39. 117. 104, 125. de Republica IV. S. 377, 378.

Digitized by Google

werde. Jedes Vermögen der Seele muß in der gehörigen Proportion und Unterordnung zu dem obersten, der Vernunft, gebraucht, in Wirksamkeit gesetzt und genähret werden. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen darf weder Mangel leiden noch übersättiget werden, weil sie sonst in beiden Fällen die Vernunft beunruhigen und in ihrem Geschäft, der Erkenntniß der Dinge, stöhren. Vor allen Dingen muß man die Thierheit der Menschheit immer mehr unterordnen. Und da die Vernunft das oberste Vermögen ist, welches alle Handlungen bestimmen und regieren soll, so muß sie durch Erkenntnisse zu dieser hohen Bestimmung ausgebildet werden [82]).

Die Unvollkommenheit der Seele (κακια, πονηρια) bestehet in dem Mangel des Verhältnisses und der durch die Natur bestimmten Unterordnung [83]). So wie die Unvollkommenheit des Körpers entweder Krankheit oder Fehler in dem Bau und der Gestalt der Theile ist, so lassen sich auch zwei Arten der Unvollkommenheit der Seele denken, deren eine der Krankheit, die andere der Häßlichkeit entspricht. Krankheit der Seele ist Uneinigkeit und Widerstreit (στασις) des Mannichfaltigen in der Seele, welches zusammenstimmend sein sollte; wenn z. B. die Urtheile mit den Begierden, moralisches Gefühl mit den sinnlichen Vergnügen, Vernunft mit den unangenehmen Empfindungen, und diese unter einander im Streite liegen. Aus diesem Widerstreite entstehen alle Arten von Lastern [84]). Häßlichkeit (αισχος) ist Mangel des Verhältnisses, wenn ein Theil zu stark oder schwach ist. Häßlichkeit der Seele ist Unwissenheit, das heißt Schwäche des Vorstellungsvermögen und vorzüglich

82) Timaeus S. 430 — 433. διεφανεια δε ὁη παντη παντος μια, τας οικειας εκαστῳ τροφας και κινησεις αποδιδουσα. de Republica IX. S. 239, 240. Theaetet. S. 71.

83) De Republica IV. S. 378. παρα φυσιν αρχειν τε και αρχεσθαι αλλο ὁτ' αλλου.

84) Sophista S. 223, 224. νοσοι, στασις ἡ τις φυσει ξυγγενους εν τινος διαφθορας διαφορα. Gorgias S. 67. Nach einer andern Stelle, Timaeus S. 423. ist Krankheit der Seele alles das was Unvollkommenheit, die μανια und αμαθια bewirkt.

Digitized by Google

lich der Vernunft, daß sie entweder nicht nach Erkenntniß strebt, oder ungeachtet ihres Strebens das Ziel nicht erreicht, und anstatt Wahrheit Irrthum ergreift [85]). Die Unwissenheit ist aber von doppelter Art. Sie ist entweder bloßer Mangel an Erkenntniß (ἀγνοια) oder mit Dünkel verbunden (ἀμαθια). Die leztere ist ein größerer Fehler als die erstere; denn wenn man sich einbildet, alles zu wissen, so hat man nicht nur keine, sondern irrige Kenntnisse, und man fühlt nicht einmal das Bedürfniß und den Trieb nach richtiger Erkenntniß [86]). Es giebt auch eine Unwissenheit im Praktischen, welche von sehr schädlichen Folgen ist, wenn man nämlich das moralisch Gute, (seine Pflichten) nicht kennt, oder zwar kennet, aber nicht liebet und zu realisiren suchet (ἀνοια, ἀμαθια) [87]). Insofern bei diesen Arten der Unwissenheit Schwäche und Unthätigkeit der Vernunft zum Grunde liegt, nennt Plato diese Fehler Unvernunft (ἀφροσυνη, ἀνοια). Ein kleinerer Grad derselben ist Dummheit, Einfalt, ein höherer Grad aber Wahnsinn, Verrücktheit, unvernünftige Handlungsweise (μανια) [88]).

Eine übermäßige Stärke des Begehrung- und Gefühlvermögens, oder des Hangs nach Sinnengenuß ist eine der größten Unvollkommenheiten der Seele. Denn wer nach nichts anderm strebt, als das Angenehme zu genießen und das Unangenehme zu fliehen, der kann nicht richtig sehen und hören, noch seine Vernunft gebrauchen, er ist wie ein Rasender [89]). Der übermäßige Hang zur Sinnlichkeit, welcher die ausgeartete Selbstliebe ist, unterdrückt allen Sinn für das was Gut, Schön und Wahrheit ist [90]).

Die Ursachen dieser Unvollkommenheiten liegen theils in dem Körper, theils in der Erziehung und Staatsverfassung. Der unmäßige Hang zur Begattung und über-

85) Sophista S. 223. αισχος, το της αμαθιας παντακη δυσειδες των εν ψυχαις γενος.
86) Sophista S. 225, 226. Alcibiades I. S. 31, 32.
87) de Legibus III. S. 130, 131. Theaetet. S. 122.
88) Alcibiades II. S. 79 — 81. Timaeus S. 423.
89) Timaeus S. 423, 424.
90) de Legibus V. S. 213, 214.

Digitized by Google

überhaupt zum Vergnügen ist kein verschuldeter Fehler, sondern ein Folge von physischen Ursachen. Schleim und Galle und andere Säfte, wenn sie verdorben sind, haben einen mannichfaltigen Einfluß auf den Geist. Hartnäckigkeit, Unmuth, Tollkühnheit, Feigheit, Vergessenheit, Ungelehrigkeit entspringen meistentheils aus körperlichen Ursachen [91]). Die Begierden und Leidenschaften, welche in dem Körper ihren Sitz haben, die nothwendige Sorge für Ernährung und Erhaltung des Körpers, und körperliche Krankheiten hindern und schränken die Bildung des Geistes auf mannichfaltige Weise ein [92]). Eine fehlerhafte Staatsverfassung und Erziehung, böse Beispiele, Versäumung der geistigen Heilmittel sind die andere Ursache von der Unvollkommenheit und Verderbniß der Seele. Auf diese Weise läßt es sich vollkommen begreifen, wie Menschen ohne ihre Schuld böse werden [93]).

Die Unvollkommenheiten des Geistes wirken aber auch auf den Körper wieder zurück und erzeugen, in demselben Krankheiten und Schwachheiten. Daher kann man oft den Körper nicht ohne die Seele, und die Seele nicht ohne den Körper heilen [94]).

Die Mittel zur Bildung und Vervollkommung des Geistes und zur Wegräumung der Gebrechen und Fehler sind überhaupt Selbsterkenntniß, Erziehung, Vermehrung seiner Kenntnisse, Verbesserungen seiner Gesinnungen und Maximen. Unwissenheit wird durch Belehrung (διδασκαλικη) Selbstdünkel durch die Disciplin (ελεγχος) gehoben. Es giebt aber eine eigne Wissenschaft, welche lehret, wie der Mensch die moralische Vollkommenheit erreichen, und seine Unvollkommenheiten ablegen soll, nämlich die Moralphilosophie (πολιτικη) [95]) — Diese wird den Inhalt des vierten und lezten Bandes ausmachen.

91) Timaeus S. 423, 424. 92) Phaedo S. 150, 185.
93) Timaeus S. 425. 94) Charmides S. 113, 114.
95) Timaeus S. 425. Alcibiades I. S. 54. Sophista S. 226, 227. Gorgias S. 39. 117.

Digitized by Google

# System

der

# Platonischen Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

---

Vierter und lezter Band.

---

Leipzig

bei Johann Ambrosius Barth 1795.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Vorrede.

Ich übergebe hier dem Publicum endlich den vierten Band des Systems der Platonischen Philosophie, mit der Versicherung, daß ich bei Ausarbeitung desselben allen Fleiß angewendet habe, der in meinen Kräften stand. Dieß foderte nicht nur die Achtung gegen das Publicum und der Beifall, mit welchem die erstern Bände dieses Werks sind aufgenommen worden, sondern auch der wichtige Gegenstand, der in diesem Theile abgehandelt wird. Es war mir sehr viel daran gelegen, das Moralsystem des Plato, welches, nachdem Sokrates die Bahn gebrochen hatte, zuerst die moralischen Ueberzeugungen auf gewisse einfache Principe zurück zu führen suchte, mit möglichster Treue darzustellen, und zu zeigen, wie weit der menschliche Geist in dieser wichtigen Angelegenheit durch das Nachdenken des Plato fortgeschritten sei. Der Grundsatz dieser praktischen Philosophie ist rein erhaben, und stimmt mit der Würde des Menschen überein. Es kommen Aeußerungen vor, die sich nicht weit von dem Geiste der kritischen Philosophie zu entfernen scheinen. Auf der andern Seite aber findet man wieder so viel Dunkelheiten, so viel schwankende und wenig entwickelte Begriffe,



Digitized by Google

daß es Mühe kostet, ein bestimmtes Urtheil über seine praktische Philosophie zu fällen. Ich habe mich bestrebet, sie in ihren Grundsätzen, Folgerungen und Anwendungen so darzustellen, wie es die in seinen Schriften gefundenen Materialien und der Geist, der sie beseelet, zu erfodern schien. Allein es kann sein, daß ich mich in dieser Untersuchung von der Wahrheit zu weit entfernet, und aus Besorgniß, ich möchte diesem ehrwürdigen Manne des Alterthums nicht genug Gerechtigkeit wiederfahren lassen, sein System etwas verschönert dargestellt habe. Es war dieses meine Absicht nicht, sondern die Wahrheit mein Ziel, von welcher ich weder zur rechten noch zur linken abweichen wollte. Und doch kann es ohne meine Absicht, ohne mein Bewußtsein geschehen sein. Belehrungen und Zurechtweisungen dieser Art, von wem es sei, werden mir sehr willkommen sein.

Die praktische Philosophie habe ich in drei Theilen vorgetragen. Der erste enthält die eigentliche Moral, der zweite die Politik, der dritte die Erziehungswissenschaft. Ich erinnere hier noch einmal, daß man unter diesen Titeln keine vollkommen bearbeitete Wissenschaft suchen dürfe; sie bezeichnen nur die Fächer, in welche die einzelnen Beiträge, welche Plato zu diesen Wissenschaften lieferte, zur Aufbewahrung eingetragen worden sind. Die Politik und Pädagogik stehen mit der Moral in einem engen Zusammenhange, weil sie ihren Grundsatz aus der letztern entlehnen, und deswegen machen sie zusammen die praktische Philosophie aus. Da es aber noch an der wissenschaftlichen Organisation fehlet, da die Grundsätze von den Folgesätzen nicht immer abgesondert sind, und Hauptsätze oft erst in ihrer Anwendung entwickelt werden, so mußten manche Begriffe und Sätze in die

Moral

Digitized by Google

Moral aufgenommen werden, welche in der Politik und Pädagogik vorkommen. Da sie aber um deswillen nicht aus dem Gebiet dieser angewandten Theile der praktischen Philosophie ausgeschlossen werden konnten, so waren von dieser Seite manche Wiederholungen unvermeidlich. Von einer andern Seite war ich genöthiget, viele Gedanken des Plato über politische und pädagogische Gegenstände auszulassen, wenn ich nicht Fremdartiges in meinen Plan aufnehmen wollte. Denn Plato verwebte sie an vielen Orten mit Reflexionen und Betrachtungen über Begebenheiten und Verfassungen der griechischen Staaten, die von dem historischen Stoffe nicht getrennt werden können, und daher in dem System seiner Philosophie keine Stelle finden durften. Ein Beispiel dieser Art ist das dritte Buch der Gesetze, in welchem Plato den historischen Ursprung der Gesetze, die Bildung der Staaten und die Ausartung einer gesetzmäßigen Gewalt in gesetzlose Freiheit oder Despotismus an dem Leitfaden der Geschichte des Persischen und der griechischen Staaten darstellet, und der größte Theil von dem, was er über die griechische Erziehung, die Gymnastik und Musik, ihre damalige Beschaffenheit und Verbesserung saget. In allen diesen Fällen glaubt ich, müßten nur die Resultate dieser Betrachtungen in die Philosophie aufgenommen werden, nachdem sie von allem Localen und Zufälligen entbunden worden.

Die Ideen des Plato über das Schöne habe ich in einem Anhange beigefügt. Ich wollte ihnen keinen eignen Abschnitt widmen, da sie nur einige Blätter einnehmen. Etwas mehr Umfang hätte ich diesem Anhange geben können, wenn ich Platos Gedanken über die Form der Dichtkunst und Beredsamkeit und die Behandlung der Produkte beider Künste hätte anführen wollen. Aus Gründen, die



Digitized by Google

ich unten angegeben habe, hielt ich es aber weder für nothwendig noch zweckmäßig.

Am Ende folgt noch eine kleine Abhandlung, in welcher ich das Platonische System zu beurtheilen gesucht habe. Diese Beurtheilung betrift nicht einzelne Theile, Begriffe und Sätze, sondern die formale Beschaffenheit und vorzüglich die Grundsätze des Systems. Ich habe mich bei dieser Arbeit der Kürze befleißiget, weil ich in allen Theilen und Abschnitten die Beurtheilung mit der Darstellung der Philosopheme verbunden hatte, und mich darauf beziehen konnte.

So ist also nun das System der Platonischen Philosophie geschlossen, und eine Arbeit geendiget, die mir nicht wenig Zeit und Mühe gekostet hat. Ich habe mich mit allen Kräften bestrebet, den Plan, den ich in dem ersten Bande mir vorgezeichnet hatte, und der von einsichtsvollen Männern nicht gemißbilligt worden ist, in seinem ganzen Umfange auszuführen, und unpartheiisch die Wahrheiten darzustellen, welche Plato an den Tag gefördert hat. In wie ferne ich so glücklich gewesen bin, dieses Ziel zu erreichen, wird nun das Urtheil meiner Richter um so eher entscheiden können, da sie das Ganze der Ausführung vor sich haben, und mit dem Plane vergleichen können. Ich darf mir nicht schmeicheln, daß ich alles geleistet hätte, was man von mir dem Plane zufolge fodern kann; aber ich bin mir bewußt, und darf es, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, sagen, daß meine Bemühung nicht ganz fruchtlos gewesen ist; daß ich von einigen Seiten mehr Licht über die Platonische Philosophie verbreitet, sie zu einem Ganzen verbunden, und die Gesichtspunkte gezeigt habe, aus welchen sie betrachtet werden muß. Geschichtsforscher der Philosophie werden vielleicht hier und da Stoff und Veranlas-

anlassung finden, manche Lücke in dieser Geschichte auszufüllen, und manche Thatsachen richtiger und pragmatischer darzustellen, als mir möglich war. Meine Bearbeitung wird, wie ich hoffe, jungen Liebhabern der Platonischen Geisteswerke hier und da Erleichterung und Aufschlüsse bei dem Studium derselben geben. Doch ist dieß alles nur ein sehr kleiner Theil von dem, was man von mir zu fodern berechtigt ist, und ich muß aufrichtig gestehen, daß ich mir selbst kein Genüge gethan habe. Doch ich überlasse die Entscheidung, ob ich Nachsicht verdiene, und wie viel von den strengen Foderungen nachgelassen werden kann, einsichtsvollen und billig denkenden Richtern.

Ich könnte hier ein langes Verzeichniß von Stellen, in welchen der Ausdruck fehlerhaft ist, anführen. Aber es würde zu nichts helfen. Die Leser werden sie auch ohne Verzeichniß finden, und durch dasselbe nicht vor dem Mißbehagen gesichert sein, welches sie bei Lesung derselben empfinden werden. Ich wußte wohl, daß ich auf meinen Styl alle meine Aufmerksamkeit wenden müßte, wenn er erträglich sein sollte, und ich habe mich befleißiget, diese schriftstellerische Pflicht nicht aus den Augen zu setzen. Allein da ich meine Aufmerksamkeit theilen, und sie theils auf die Sachen, theils auf den Vortrag wenden mußte, da ich noch andere Arbeiten hatte, die mich zerstreueten; so sind mir auch bei einer verdoppelten Durchsicht doch noch viele Stellen entgangen, welche einer Verbesserung bedurften. Ich bitte deshalb um Nachsicht.

Vielleicht werden einige Leser mit der Weitläuftigkeit des Werkes nicht zufrieden sein, und glauben, daß sie mit dem Gegenstande in keinem Verhältniß stehe. Dieser Tadel scheint bei dem ersten Anschein sehr gegründet zu sein, wenn man an weiter nichts



Digitized by Google

als an die Platonische Philosophie, welche doch nur die ersten noch wenig ausgearbeiteten Versuche zu einer systematischen Bearbeitung der Philosophie enthält, und an die vier Bände, welche über sie geschrieben sind, denket. Eine Vertheidigung dagegen würde schicklicher in der Vorrede zum ersten als zum lezten Bande gestanden haben. Da ich aber damals noch nicht wissen konnte, daß dieses Werk zu vier Bänden wachsen würde, so sei es mir erlaubt, hier nur eine Betrachtung dem Publicum vorzulegen, welche diese Sache aus einem andern Gesichtspunkte darstellet, nach welchem sich ein Unternehmen dieser Art, ohne alle Rücksicht auf die Ausführung, rechtfertigen läßt.

Die Geschichte der Philosophie als eine zusammenhängende Darstellung aller Veränderungen, welche mit der Philosophie vorgegangen sind, erwartet ihre vollkommnere Gestalt theils von der immer höher steigenden Kultur des menschlichen Geistes und der Vervollkommnung der Philosophie als Wissenschaft, theils von der zweckmäßigen und ausführlichen Bearbeitung einzelner Theile, Perioden und Systeme; diese muß ihr einen größern Reichthum von Materialien, mehreren innern Gehalt, jene einen sichern festen Gesichtspunkt und eine angemessene Form geben. Warum sollte also in der Geschichte der Philosophie die ausführliche Bearbeitung eines Systems getadelt werden, da man in jeder andern Geschichte die Darstellung einzelner wichtigen Begebenheiten nicht tadelt, wenn sie zweckmäßig eingerichtet ist? Oder ist die Entstehung eines neuen Systems nicht eben so eine wichtige Begebenheit in der Geschichte der Philosophie, als es in der politischen ein Krieg, ein Friedensschluß oder eine Revolution ist? Und sollten die Veränderungen auf dem Gebiete der Wissenschaften und insbesondere

Digitized by Google

dere der Philosophie, weniger Interesse und Aufmerksamkeit verdienen, als die Begebenheiten der politischen Welt?

Wenn es also seine Richtigkeit hat, daß wir nur dann erst eine Geschichte der ganzen Philosophie erwarten dürfen, welche sich dem möglichen Grade der Vollkommenheit mehr nähert, als bisher möglich war, wenn einzelne specielle Theile derselben mit mehr Fleiß, Forschungsgeist, kritischem Studium der Quellen, mit mehrerer Treue und Ausführlichkeit bearbeitet worden sind, so wird man es mir nicht verargen, daß ich einen Versuch dieser Art an der Platonischen Philosophie machte, noch weniger es tadeln, daß die Ausführung desselben mehrere Bogen einnimmt, als manches Kompendium der gesammten Geschichte der Philosophie. Die eigenthümliche Manier der Platonischen Schriften, der nicht systematische Vortrag seiner vielumfassenden Philosophie, die Nothwendigkeit, Betrachtungen über den Zustand der Philosophie der Religion und der Menschheit zu den Zeiten des Plato mit der Darstellung seiner Philosophie zu verbinden, wenn sie auf Gründlichkeit einigen Anspruch machen sollte; diese und mehrere Umstände müssen nothwendig die Weitläuftigkeit entschuldigen. Zur Rechtfertigung derselben muß auch dieses noch angeführt werden, daß in einem solchen Werke auch zugleich für die historische Bearbeitung der Systeme, welche auf das Platonische folgten, viel vorgearbeitet ist. Dieses gilt nicht nur von der Philosophie des Aristoteles, wo der Einfluß der Platonischen am sichtbarsten ist, sondern auch von den spätern Versuchen der philosophirenden Vernunft. Plato hatte einmal den Ton angegeben, und die folgenden Philosophen suchten eben das Ziel nur zum Theil auf verschiedenen Wegen zu erreichen, und sie verbanden immer die

Mate-

Digitized by Google

Materialien, die ihnen von ältern Denkern hinterlassen worden, mit denen, die sie durch ihr eignes Denken aber zum Theil auf Veranlassung jener entwickelt hatten. Die Kenntniß der einen Philosophie ist die Einleitung zur Kenntniß der folgenden.

Wenn das Publicum keine Ursache findet, diesem Werke, nachdem es vollendet ist, den Beifall zu versagen, welchen es demselben anfänglich schenkte, so werde ich vielleicht in einigen Jahren in einer glücklichern Lage eine Geschichte der griechischen Philosophie herausgeben. Unterdessen empfehle ich mich und meine kleinen schriftstellerischen Angelegenheiten dem Wohlwollen des Publicums.

Jena im December 1794.

Der Verfasser.

---

In-

Digitized by Google

# Inhaltsanzeige

## aller vier Bände.

## Erster Band

enthält die Einleitung zur Philosophie des Plato.


Erster Theil. Leben des Plato. S. 80

Zweiter Theil. Betrachtungen über seine Schriften in Beziehung auf seine Philosophie. 81

Erster Abschnitt. Aechtheit der Platonischen Schriften. 87

Zweiter Abschnitt. Ueber die Zeitfolge der Platonischen Schriften. 115

Dritter Abschnitt. Betrachtungen über seine Schriften, insofern sie die Hauptquelle seiner Philosophie sind. 125


Vier-

Digitized by Google

Vierter Abschnitt. Regeln, welche bei dem Gebrauch seiner Schriften beobachtet werden müssen. S. 151

Dritter Theil. Allgemeine Betrachtungen über seine Philosophie. 165

Erster Abschnitt. Betrachtungen über den Zweck der Platonischen Philosophie. 171

Zweiter Abschnitt. Ueber den Begriff, Umfang, Eintheilung und Form seiner Philosophie. 223

Dritter Abschnitt. Von den Quellen der Platonischen Philosophie, oder dem Verhältniß derselben zu den vorhergehenden philosophischen Systemen. 267

## Zweiter Band.

Erster Theil des Systems. Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens.

Erster Abschnitt. Theorie des Vorstellens. 7

Erstes Kapitel. Allgemeine Merkmale der Vorstellungen. 11

Zwei-

Digitized by Google

Zweites Kapitel. Von den Arten der Vorstellungen. S. 15.

Drittes Kapitel. Ueber den Begriff des Plato von dem Vorstellungsvermögen. 154

Zweiter Abschnitt. Theorie des Erkennens. 179.

Dritter Abschnitt. Theorie des Denkens oder Logik. 214

Zweiter Theil. Theoretische Philosophie.

Erstes Hauptstück. Reine Metaphysik.

Erster Abschnitt. Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe und Grundsätze. 291

Zweiter Abschnitt. Ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Probleme über das Eins und Vieles. 320

Drit-

Digitized by Google

## Dritter Band.

Zweites Hauptstück der theoretischen Philosophie. Angewandte Metaphysik.

Erster Abschnitt. Prädicate der Dinge an sich. 7

Zweiter Abschnitt. Prädicate der Erscheinungen. 16

Dritter Abschnitt. Somatologie. 25

Vierter Abschnitt. Psychologie. 48

Fünfter Abschnitt. Theologie. 125

Sechster Abschnitt. Kosmologie. 164

Siebenter Abschnitt. Teleologie. 191

Drittes Hauptstück. Empirische Psychologie. 197

## Vierter Band.

Dritter Theil. Praktische Philosophie. 3

Erstes Hauptstück. Moral. 9

Er-

Digitized by Google

Erster Abschnitt. Ueber das Princip und das Gesetz der Sittlichkeit. S. 9

Zweiter Abschnitt. Von dem höchsten Gute. 46

Dritter Abschnitt. Von dem Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. 71

Vierter Abschnitt. Ueber das Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion. 85

Fünfter Abschnitt. Von der Tugend und den Pflichten. 94

Zweites Hauptstück. Politik oder Staatswissenschaft überhaupt. 143

Erster Abschnitt. Von der Staatswissenschaft überhaupt. 147

Zweiter Abschnitt. Von dem Ideal des Staates; von den verschiedenen Arten der Staats- und Regierungsform und ihrem Entstehen. 173

Dritter Abschnitt. Von der Gesetzgebung. 222

Drit-

Digitized by Google

Drittes Hauptstück. Erziehungswissenschaft. S. 247

Anhang. Platos Ideen über das Schöne. 263

Kurze Beurtheilung der Platonischen Philosophie. 277.

Digitized by Google

# System
der
# Platonischen Philosophie.

## Dritter Theil.
## Praktische Philosophie.



Digitized by Google

Digitized by Google

# System der Platonischen Philosophie.

## Dritter Theil.

## Praktische Philosophie.

### Einleitung.

Die Zeit, in welcher Sokrates und Plato lebten, war die Periode der moralischen Anarchie. Die Menschen waren aus dem Zustande des Instinkts herausgetreten, wo das unentwickelte Gefühl ihrer Würde und Abhängigkeit, Furcht und Hoffnung, Strafen und Belohnungen sie in dem Gehorsam gegen bürgerliche und religiöse Gesetze erhalten hatten. Jezt suchte sich der menschliche Geist von allen diesen Fesseln los zu machen, er strebte nach Freiheit und Ungebundenheit, weil er noch nicht gewohnt war, den Grund seiner moralischen Verbindlichkeit in sich selbst aufzusuchen. Er betrachtete sich als ein Wesen, das nur unter dem Naturgesetz stehet. Das Sittengesetz kannte er nur als ein fremdes, ihm aufgedrungenes Gesetz; daher wähnte er, sich frei zu machen, indem er allen Ansprüchen auf ein Reich der Freiheit entsagte.

Sokrates widersezte sich zuerst diesen mit der Sittlichkeit streitenden Behauptungen, weil ihm ein inneres Gefühl sagte, daß sie falsch sein müssen. So wie er vermöge dieses reinen Gefühls von den Wahrheiten der Religion und der Moral überzeugt war, so suchte er eben



Digitized by Google

dieselbe Ueberzeugung in andern nicht durch tiefsinnige Zergliederungen und Schlüsse, sondern durch eigene Entscheidung des gesunden Verstandes und Herzens hervor zu bringen, zu beleben und zu stärken. Seine Absicht war keinesweges, die sittlichen Wahrheiten systematisch oder wissenschaftlich zu behandeln; sondern sein Bestreben war nur darauf gerichtet, seine subjektive Ueberzeugung, daß Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich verknüpft sind, daß die erstere die Glückseligkeit des Menschen als eines vernünftigen Wesens begründe, zur allgemeinen Ueberzeugung aller seiner Zeitgenossen zu machen. Er verwünschte den Mann als eine Pest der Menschheit, der zuerst einen Unterschied zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit festgesezt habe, da sie doch von Natur unzertrennlich zusammen gehörten [1]). Der Unterschied zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit, die Bedingungen und Gründe von beiden, die in dem menschlichen Gemüthe liegen, die Entwickelung der sittlichen Begriffe und Grundsätze, und die Verbindung derselben unter einem Princip, zum Behuf einer Wissenschaft; dieß alles gehörte nicht zum Zweck des Sokrates. Er stellte nur die unmittelbaren Aussprüche des unverdorbnen sittlichen Gefühls auf, und lehrte die Resultate seines Nachdenkens über dieselben; die wissenschaftliche Herleitung derselben aus Grundsätzen überließ er aber seinen Nachfolgern.

Plato ging auf der Bahn, welche Sokrates geöffnet hatte, weiter, und suchte die Resultate aus Gründen abzuleiten, und ein Moralsystem herzustellen, welches in der Natur des menschlichen Gemüths eine sichere Grundlage hätte. Vor allen Dingen war es nöthig, das Dasein des Sittengesetzes gegen die Angriffe der Sophisten sicher zu stellen, und den Zusammenhang aller Pflich-

1) Cicero de Officiis III. 3. Eben so scheint auch Plato gedacht zu haben, de Legib. II. p. 78.

Digitized by Google

Pflichten und Verbindlichkeiten mit demselben in ein helleres Licht zu setzen. Allein, wenn er nun auch in der Vernunft ein Gesetz gefunden hatte, welches allgemein Gehorsam fodert, so konnte doch noch die Frage entstehen, warum soll man es befolgen, und worin ist der Grund der Verbindlichkeit gegen dasselbe zu suchen; und sie mußte in jenen Zeiten zur Sprache kommen, da man Genuß des Lebens und Glückseligkeit für den höchsten Zweck des Menschen hielt, da man die Pflicht der Selbstliebe unterzuordnen, und wo diese mit jener in Kollision kam, für diese zu entscheiden anfing. Die Rücksicht auf den moralischen Zustand der Menschheit erfodert es, Sittlichkeit und Glückseligkeit zwar zu unterscheiden, aber zum Ersatz dafür die Sittlichkeit zu einer Art von Glückseligkeit, und zwar zur höchsten für vernünftige Wesen zu machen, und dadurch beide wieder in Verbindung zu bringen.

Diesen Zweck suchte Plato dazu zu erreichen, daß er zeigte, Tugend und Sittlichkeit bestehe in der freien Selbstthätigkeit der Vernunft und der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vorschriften des selbstthätigen Vermögens; Tugend sei an sich selbst ein absolutes Gut, und der Zustand der höchsten Vollkommenheit der Seele, als des edelsten Theiles des Menschen, und sie sei deswegen Vollkommenheit, weil er dadurch dem Ideal aller Vollkommenheit, der Gottheit ähnlich werde. Dieses sind die Hauptzüge seines Moralsystems, welches wir in der Folge nach seinen Gründen und Theilen ausführlicher darstellen wollen.

Die Moralphilosophie des Plato läßt sich erstlich in zwei Hauptheile zerlegen. Die Gesetze der Sittlichkeit beziehen sich entweder auf einzelne Menschen in ihren mannichfaltigen Verhältnissen und Beziehungen, oder auf den Staat, als eine Gesellschaft, welche nur durch moralische Gesetze möglich ist, und dessen Ideal dem Ideal der



Digitized by Google

sittlichen Vollkommenheit, welche Menschen möglich ist, entsprechen muß. Denn Plato war überzeugt, daß eben dieselben Gesetze, welche die Handlungen und den Charakter einzelner Menschen bestimmen, auch einem jeden Staate vorschreiben, was er sein, und wie er sich verhalten müsse [2]). Wir werden also diesen dritten Theil in zwei Hauptstücke eintheilen, von welchen das erste die Moral, das zweite die Staatswissenschaft abhandelt. Hierzu kommt noch das dritte Hauptstück, die Pädagogik, oder die Lehre, wie die Menschen erzogen werden müssen, damit sie in einen moralisch gebildeten Staat taugen.

Das erste Hauptstück ist unstreitig das wichtigste; denn es enthält die Untersuchungen über das oberste Gesetz und den höchsten Zweck der Menschen, welche bey dem zweiten und dritten schon voraus gesetzt werden. Aber hier finden sich auch die meisten und größten Schwierigkeiten. Denn Plato hat sein Moralsystem an keinem Orte vollständig und bestimmt, sondern immer nur stückweise vorgetragen; und ob er gleich in Entwickelung der moralischen Begriffe und Aufsuchung eines höchsten Princips nicht ganz unglücklich gewesen ist, so war es doch nicht leicht möglich, das höchste Sittengesetz in seiner Reinheit aufzustellen, und alle Bedingungen seiner Befolgung zu erwägen. Jeder Philosoph, dem die Untersuchung sittlicher Gegenstände nicht blos kalte Speculation, sondern eine innige Angelegenheit seines Herzens ist, fühlt natürlich sehr lebhaft für Sittlichkeit, und findet in diesem Gefühl einen Führer, der ihn vor Verirrungen sichert. Aber diese Lebhaftigkeit des Gefühles verhindert nicht selten auch die vollständige Entwickelung der Merkmale eines Gegenstandes, und verleitet, die Mar-

2) Epistol. VII. S. 96. 97. επαινων την οφθην φιλοσοφιαν, ἀς εκ ταυτης εις τα τε πολιτικα δικαια και τα των ἰδιωτων παντα κατιδειν.

Digitized by Google

Klarheit mit der Deutlichkeit einer Vorstellung zu verwechseln, oder sie verbirgt doch zum wenigsten den Mangel derselben. Hierzu kommt noch die Feinheit und Verwickelung aller Gegenstände, welche sich auf Sittlichkeit beziehen. Diese und andere Umstände erschweren in eben demselben Verhältniß die bestimmte Darstellung eines moralischen Systems, als sie den Urheber desselben hinderten, es in völliger Bestimmtheit und Deutlichkeit zu denken. So dachte sich Sokrates und Plato die Glückseligkeit und Sittlichkeit in einer zu engen Verbindung, weil sie durch die Abstraktion noch nicht unterschieden hatten, was wirklich verschieden ist, und daher Merkmale, die dem einen Objekte zukommen, auf das andere übertrugen. Man würde beiden Unrecht thun, wenn man sie zur Parthie derjenigen zählen wollte, welche die bloße Glückseligkeit, nicht die durch die Sittlichkeit bestimmte, zum lezten Zweck der Menschheit machten. Hierzu kommt noch, daß Plato so oft nicht nur Grundsätze anführet, die er nicht annimmt, sondern sie auch entwickelt, und die Folgesätze mit dem Grundsatz verbindet, ohne allezeit bestimmt anzugeben, daß es nicht sein System sey, oder daß er, und in wie ferne er von demselben abweiche. So stellt er in dem Protagoras ein System der Glückseligkeit auf, welches als sein eigenes erscheint, und nur durch Folgerungen von dem seinigen unterschieden werden kann.

Wenn man ein solches System, das nicht scharf genug bestimmt ist, darstellen will, so ist man immer in Gefahr, die Grenzlinien der Wahrheit zu verlassen, und dem System mehr Vollkommenheit zu geben oder zu nehmen, als ihm gehört; das Princip reiner oder unreiner darzustellen, als es sein Urheber dachte. Diese Schwierigkeit trifft aber fast jedes Moralsystem der Alten, und man kann von einem Geschichtschreiber desselben, wie mir dünkt, nicht mehr fodern, als daß er nach den vorhandenen Datis das System so bestimmt darstelle, als möglich

ist, und die einzelnen Sätze nach dem angegebenen Verhältnisse zum Princip in ein Ganzes vereinige.

Das erste Hauptstück zerfällt in folgende Betrachtungen: 1) Ueber das Princip und Gesetz der Sittlichkeit. 2) Ueber das höchste Gut. 3) Ueber den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit. 4) Ueber den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion. 5) Ueber die Pflichten und die Tugend. 6) Ueber die Zurechnung. Unter diese Titel kann alles gebracht werden, was Plato über irgend einen Gegenstand, der mit Sittlichkeit in Beziehung stehet, gedacht hat. Wir werden jeden dieser Abschnitte mit aller uns möglichen Genauigkeit abhandeln, und uns am meisten vor Erschleichungen zu hüten suchen, damit endlich einmal Platos Moralsystem rein dargelegt, und die gute und böse Seite desselben in das gehörige Licht gesezt werde.

---



Digitized by Google

Des dritten Theils

# Erstes Hauptstück.

# Moral.

## Erster Abschnitt.

### Ueber das Princip und das Gesetz der Sittlichkeit.

So wie falsche und unmoralische Maximen der Vernunft zuerst Veranlassung geben mußten, dem Gefühl der Sittlichkeit nachzuspühren, und an demselben richtigere, der Idee der Sittlichkeit, welche jeder Mensch, obgleich unentwickelt, bei sich trägt, entsprechende Grundsätze aufzustellen, so können auch die moralischen Grundsätze, welche ein Philosoph als falsch verwirft, dazu dienen, sein eignes Princip der Moral, wo nicht aufzufinden, doch in einem hellern Lichte darzustellen. Denn sie zeichnen die falschen Wege aus, welche er vermeiden, sie geben die Bestimmungen an, welche er ausgeschlossen wissen wollte; sie sind also eben so viele negative Merkmale des Begriffs der Sittlichkeit, welche von selbst auf die positiven, unter welchen er gedacht wurde, führen.

Da der Grund der Sittlichkeit noch nicht in der Vernunft, sondern nur in äußern Einrichtungen und in Thatsachen gesucht wurde, so war eine natürliche



Digitized by Google

Folge davon, daß man alle Regeln der Handlungen für zufällige, willkührliche, und durch kein objektives Gesetz bestimmte Vorschriften hielt. Es giebt gar kein objektives Gesetz, behaupteten einige Sophisten, sondern was jedem einzelnen Menschen recht und gut dünkt, das ist für sie Recht. Es kommt alles auf die Ueberzeugung an, welche aber durch nichts bestimmt, also willkührlich und veränderlich ist [1]). Daß diese Behauptung mit dem innern Gefühl streite, und gegen die bürgerlichen Gesetze anstoße, läugneten die Vertheidiger derselben nicht; allein sie glaubten, jenes Gefühl sei ein erkünsteltes, nicht natürliches; und die bürgerlichen Gesetze leiteten sie aus Vereinigung und Verabredung der Menschen zu ihrer Sicherheit ab.

Die Natur und das bürgerliche Gesetz, sagten sie, stehen mit einander in Widerspruch. Nach dem Gesetz ist Unrecht thun schändlich, nach der Natur aber ist nur das schändlich, was schädlich ist, das Unrecht leiden. Kein Mann, sondern nur ein Sklave läßt sich Unrecht thun; jener sichert sich und seine Freunde durch seine Stärke gegen Beleidigungen, er bedarf daher keines Gesetzes. Hingegen schwache Menschen, dergleichen die meisten sind, fürchten sich vor den Stärkern; und da sie sich nicht genug Kräfte zutrauen, um sich zu vertheidigen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu Gesetzen, in welchen sie das Bevortheilen und Unterdrücken für Unrecht erklären. Eben das wird den Kindern eingeprägt; man prediget ihnen so lange vor: Jedem das Seine, bildet und formt so lange an ihnen, bis sie zahm werden, und die Maxime, jedem das Seine zu geben, für Recht erkennen [2]).

Es giebt also kein anderes Gesetz, als das Naturgesetz, welches sich in dem Menschen durch das Begehren äu-

1) Theaetet. S. 102. 112.
2) Gorgias. S. 79. seq. S. 98.

äußert. Es ist kein Gebot und Verbot für Handlungen da, sondern jeder Mensch darf alles thun, was ein Mittel zur Befriedigung seiner Begierden ist; er darf selbst andere als Mittel dazu gebrauchen, und selbst, wenn es nöthig ist, dazu zwingen. Er wird durch nichts eingeschränkt, als durch das Maaß seiner Kräfte. Die Grenzen des Begehrens und des physischen Könnens bestimmen den Umfang seines Wirkungskreises und seines Rechts. Das Recht des Stärkern ist das einzige in der Natur gegründete Recht [3]).

Nach diesen Grundsätzen giebt es kein in der Natur des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, gegründetes Gesetz, durch welches Recht und Unrecht bestimmt wird. Die Menschen sind keinem eignen, sondern nur dem allgemeinen Naturgesetz unterworfen; jede Vorschrift, welche etwas anders gebietet oder verbietet, als was durch physische Kräfte bestimmt ist, ist nur eine willkührliche Regel, welche keinen Grund in der Natur hat. Dieses wird so ausgedrückt: Recht und Unrecht ist nicht durch die Natur, sondern nur durch willkührliche, subjektive zufällige Vorstellungen und Anordnungen bestimmt [4]). Tugend ist nichts anders als die Geschicklichkeit und Klugheit, allen seinen Begierden den höchsten Grad und die vollkommenste Befriedigung zu geben [5]).

Die

3) Gorgias S. 82, 98. de Legib. III. S. 133. IV. S. 182, 183.

4) Τα καλα και δικαια ου φυσει αλλα νομω ειναι. Gorgias S. 79. Theaetet. S. 112. de legib. X. S. 76. και δη και τα καλα, φυσει μεν αλλα ειναι, νομω δε ετερα. τα δε δη δικαια ουδ' ειναι τοπαραπαν φυσει, αλλ' αμφισβητησεις διατελειν αλληλοις και μετατιθεμενα αει ταυτα. ἁ δ' αν μετατιθωνται και οταν, τοτε κυρια ἑκαστα ειναι, γιγνομενα τεχνη και τοις νομοις, αλλ' ου δη τινι φυσει.

5) Gorgias S. 99. τευφη και ακολασια και ελευθερια, εαν επικουριαν σχῃ, τυτ' εστιν αρετη τε και ευδαιμονια.

Diese Grundsätze widersprechen sich und den unläugbaren moralischen Ueberzeugungen. Plato konnte sie nicht geradezu widerlegen, sonst hätte er das Princip, welches er für das allein wahre hielt, schon zum Grunde legen müssen, und dieß war noch nicht anerkannt, sondern streitig. Daher widerlegt er sie apogogisch, indem er zeigt, daß sie mit sich selbst widersprechend sind, und lauter ungereimte Folgesätze enthalten. Was das Recht des Stärkern betrifft, so verstehet man entweder eine Ueberlegenheit an physischen oder geistigen Kräften. Im ersten Falle besitzt ein Volk unstreitig mehr Gewalt als ein einzelner. Nun finden wir aber in jedem Volke die Ueberzeugung, daß es schändlicher ist, Unrecht zu thun, als Unrecht zu leiden, und daß die Gerechtigkeit darin bestehet, jedem das Seine zu geben. Es ist daher nicht ein willkührlich angenommenes, sondern in der menschlichen Natur gegründetes Gesetz. Jener Grundsatz ist widersprechend. Verstehet man aber die Bessern, Verständigern, so heißt es also so viel, als der Verständigere muß herrschen, die übrigen müssen beherrscht werden; jener hat Ansprüche auf einen Vorzug, ein Recht auf etwas Mehreres, diese nur ein Recht auf etwas Wenigeres (πλεον, ἧττον ἐχειν.) Wenn man diesen Grundsatz auf Künste und Wissenschaften anwendet, so erhellet die Ungereimtheit desselben. Nach demselben müßte also der Arzt, er sey stärker oder schwächer, ein Recht haben, mehr zu essen und zu trinken, als gesündere Menschen, oder mehrere und bessere Kleider zu tragen; ein Landwirth müßte mehr Saamen brauchen, um sein Land damit zu besäen [6]). Man darf hier keine gründliche Widerlegung erwarten, weil Plato, wie es scheint, diese Behauptung, zum wenigsten wie sie von einigen Sophisten vorgetragen wurde, derselben nicht würdig hielt.

Wer

6) Gorgias S. 90. seq.

Wer behauptet, daß die moralischen Vorschriften keinen andern Grund haben, als die Willkühr der Menschen, der läugnet schon dadurch die Realität eines Sittengesetzes; und wer sie von etwas andern als dem in der Vernunft gegründeten Sittengesetz ableitet, der beraubet sie ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und macht sie eben dadurch zu blos willkührlichen und veränderlichen Regeln. Daher hängen alle der Moralität widerstreitende Grundsätze zusammen. Wenn es kein von dem Naturgesetz verschiedenes Gesetz der freien Handlungen giebt, so folgt eben sowohl daraus, daß das Recht des Stärkern das einzige Gesetz ist, daß er andere als Mittel brauchen, und sie zwingen darf, seinen Willen als ihr Gesetz gelten zu lassen, als daß die Befriedigung des sinnlichen Begehrens, entweder an sich oder durch die Regeln der Klugheit und der theoretischen Vernunft modificiret, der lezte und höchste Zweck des Lebens, und Eigennutz die oberste Regel aller Handlungen des Menschen sei. Alle diese besondern aus jener Maxime entspringenden Maximen finden wir schon von dem Plato erwähnt, und zum Theil widerlegt, obgleich die Widerlegung nicht allezeit auf Principien der praktischen, sondern öfters auf denen der theoretischen Vernunft sich gründet. Es ist aber doch von großem Einfluß in die Einsicht seines eigenen Moralsystems, daß wir die Gründe kennen, womit er diese falschen Grundsätze bestreitet, wenn sie auch nicht immer die richtigern sind. Denn sie führten ihn doch näher an die wahre Quelle der Sittlichkeit.

Wir finden erstlich die Behauptung, daß die bürgerliche Verfassung der Grund des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht, und die Quelle der Verbindlichkeit sey. In jedem Staate, sagten sie, er sei demokratisch oder aristokratisch, oder monarchisch, promulgirt das Subjekt der Regierung Gesetze, welche der Staatsverfassung angepaßt sind, und das Beste derselben beabsichtigen.

ligen. Durch diese Gesetze wird bestimmt, was Recht, was Unrecht ist. Recht (δικαιον) ist also überhaupt alles das, was mit dem Interesse einer Staatsverfassung und Regierung übereinstimmt, oder das Interesse des Stärkern ist die Regel der Handlungen für die Unterthanen, oder für die Schwächern (το του κρειττονος συμφερον) [7]. — Allein die Regenten irren sich sehr oft in dem, was für sie nützlich oder schädlich ist; und da es leicht möglich ist, daß sie ein unkluges Gesetz geben, so müßte auch das, was mit ihrem Interesse streitet, ob sie es gleich demselben zuträglich halten, Recht sein [8]. Dieser Grundsatz giebt also keine feste und unveränderliche Regel und Richtschnur für die Handlungen. Und wenn man, um dieser Folgerung auszuweichen, sagt, es sei hier von dem Regenten im strengsten Sinne die Rede, der die Regierungskunst vollkommen verstehet, und, in so fern er diese besitzt, nicht irren kann, und nur in so weit Regent ist, als er nach dieser Regierungskunst regieret, so kann man darauf erwiedern, daß ein Regent in diesem Sinne uneigennützig, blos zum Besten der Unterthanen handeln müsse. Denn jede Kunst und Wissenschaft (wenn wir sie objective denken) ist in sich vollendet; sie hat weiter kein Interesse, als in sich vollkommen zu sein; und wenn sie das ist, so hat sie weiter keine Bedürfnisse. Wenn eine Kunst nun etwas thut, so ist der Zweck nicht auf sich gerichtet, sondern auf das, was ihr Gegenstand ist; sie denkt nur darauf, ihren Gegenstand besser und vollkommener zu machen. Die Arzneikunst sucht zum Beispiel nicht das Beste der Arzneikunst, sondern des thierischen Körpers. Der Arzt als Arzt treibt die Arzneikunst nicht als ein Gewerbe zu seinem eigenen Nutzen, sondern als Kunst, zum Besten der

7) de Republ. I. S. 169. 170. de Legib. IV. S. 181. 182.

8) de Republ. I. S. 171—174.

Digitized by Google

der Kranken. Und dieses Resultat findet bey allen Künsten statt. Also muß auch der Regent, der des Nahmens würdig ist, nicht seinen Privatnutzen, sondern das Beste aller Staatsglieder zum Zweck seiner Regierung machen. Dieses erhellet auch daraus, daß jeder Künstler eine Entschädigung für seine Arbeit und Bemühung fodert und erhält. Es wäre aber ungereimt, daß er dafür belohnt werden sollte, wenn sein eigner Nutzen Zweck und Erfolg seiner Kunst ist. Am meisten fällt dieß bey der Regierung der Staaten in die Augen. In guten eingerichteten Staaten drängt man sich nicht zu der Regentenwürde, als wenn man da sein Glück am besten machen könnte, sondern man siehet sie als ein sehr beschwerliches Amt an. Es war daher nöthig, daß man zum Ersatz für die drückenden Regentensorgen Belohnungen an Geld und Ehre aussezte. Nur diese Belohnungen können Männer bewegen, die Regierung zu übernehmen. Wer aber edel denkt, läßt sich nicht einmal dadurch bestimmen, denn Eigennützigkeit wird für verächtlich gehalten; sondern die Betrachtung, daß die Regierung in die Hände schlechterer und unsittlicher Menschen gerathen möchte, ist der einzige Bewegungsgrund[9]). — Die Falschheit jenes Grundsatzes erhellet noch mehr daraus, daß er mit dem Begriff eines Staates, eines bürgerlichen Gesetzes und eines Regenten streitet. Denn wo es Stände giebt, die ihr eigenes Interesse, nicht das allgemeine Beste beabsichtigen, da ist kein Staat. Wenn eine Vorschrift nicht um des Besten des ganzen Staates willen gegeben wird, so ist sie kein Gesetz. Der Regent muß den Gesetzen unterthan, aber die Gesetze können nicht seiner Willkühr unterworfen sein. Er ist nur ein Diener der Gesetze, und kann daher nicht willkührlich Gesetze geben, oder bestimmen, was Recht oder

9) de Republ. I. S. 174 — 189.

oder Unrecht sein soll [10]). Und da endlich die bürgerlichen Gesetze bald gut, bald nicht gut sind, so können sie die höchsten Gesetze nicht sein; sondern sie setzen ein anderes voraus, nach welchem ihre Güte erst beurtheilt werden muß [11]).

Nach einem andern System wird der Wille Gottes als die Quelle der Sittlichkeit angesehen. Wer das thut, was den Göttern wohlgefällig ist, der ist religiös (ὅσιος). Das sittlich Gute in Rücksicht auf die Götter (ὅσιον) ist das den Göttern wohlgefällige [12]). Plato beweiset die Untauglichkeit dieses Princips aus zwey Gründen. Erstlich die Götter sind selbst nicht einig, in Ansehung dessen, was gut und recht ist. Es verstehet sich, daß Plato hier die Dichtermythen und die gewöhnlichen Vorstellungsarten von den Göttern voraussetzt. Denn Streitigkeiten, Verfolgungen, Kriege, entspringen alle aus dem Widerstreit der Begriffe von Gerechtigkeit und Sittlichkeit [13]). Zweitens, wenn man auch annehmen wollte, sittlich gut sei dasjenige, was allen Göttern wohlgefällig, und unsittlich, was allen Göttern mißfällig ist, so fehlt es doch an einer Erkenntnißquelle, woraus man sich zuverlässig überzeugen könnte, daß diese oder jene Handlung von allen Göttern gebilliget oder verabscheuet werde [14]). Und wenn wir auch von dieser Foderung abstehen, so entstehet doch noch hier die wichtige Frage: ob das sittliche Gute von den Göttern um des willen geliebt werde, weil es sittlich gut ist, oder ob es deswegen, sittlich gut sei, weil es von ihnen geliebt wird.

10) de Legibus IV. S. 182. 183.

11) Minos S. 127. ουκ αρα ορθως εχει αποκρινεσθαι ὁτιουν ἑκαστῳ, ὁτι νομος ἐστι δογμα πολεως.

12) Eutyphro S. 14. το μεν τοις θεοις προσφιλες, ὁσιον, το δε μη προσφιλες, ανοσιον.

13) Eutyphro S. 15 – 19.

14) Eutyphro S. 19, 20.

Digitized by Google

wird. Warum wird das sittlich Gute von den Göttern geliebt? Es läßt sich keine andere Antwort darauf geben, als weil es das sittliche Gute ist. Ein Gegenstand der Liebe und des Wohlgefallens ist es deswegen, weil er geliebt wird, weil er gefällt. Ganz anders verhält es sich mit dem Sittlichen. Bei diesem ist das Wohlgefallen durch den Gegenstand bestimmt, dort ist der Grund des Wohlgefallens in dem Subjekte und in der Affection des Gefühlvermögens. Das Sittliche und das Wohlgefällige sind also dem Wesen nach verschieden, und wenn man sagt, das Sittliche wird von allen Göttern gebilliget, so drückt man nur ein Merkmal, eine Beschaffenheit desselben aus. Der angegebene Begriff von dem Sittlichguten sezt also einen höhern Begriff voraus, und der angegebene Grundsatz ist, weil er nicht der höchste ist, schwankend.[15])

Das Vergnügen ist nach einigen der lezte Zweck des Lebens oder das einzige Gut, und das Mißvergnügen das Böse. Glückseligkeit bestehet dann in der bloßen Empfindung der Lust, und Unglückseligkeit in der Empfindung der Unlust. Tugend ist das Vermögen, sich so viel als möglich angenehme Empfindungen zu machen, und unangenehme zu erspahren. Dagegen macht Plato folgende Einwendungen.[16]) Die Befriedigung der grob sinnlichen Begierden kann unmöglich Glückseligkeit sein. Ein solches Leben ist gleich einem durchlöcherten Gefäß, welches unaufhörlich angefüllt, und wieder ausgeleeret wird. — Daß dieser blos sinnliche Genuß nicht Glückseligkeit sein kann, erhellet daraus. Ein Mensch kann nicht glückselig und unglückselig zu glei-

15) Eutyphro S. 12. περι το ὁσιον, ὁτι ὁσιον ἐστι, φιλειται ὑπο των θεων· η ὁτι φιλειται, ὁσιον ἐστι; S. 23. ὁτι ὁμολογημεν το μεν ὁσιον διὰ τυτο φιλεισθαι, ὁτι ὁσιον ἐστιν· αλλ' ου, διοτι φιλειται, ὁσιον ειναι. S. 24. conferat. de Republ. V. S. 64, 65.

16) Gorgias S. 97—99.



Digitized by Google

gleicher Zeit sein; denn wenn er das eine ist, so ist er das andere nicht. Das Gefühl der Lust und Unlust aber kann sich gar wohl zusammen in einem Subjekt finden. Hunger und Durst z. B. ist ein unangenehmes, die Befriedigung desselben aber ein angenehmes Gefühl. Wenn also ein Hungriger ißt und ein Durstiger trinkt, so hat er zugleich eine Empfindung der Lust und Unlust. Sobald das Bedürfniß befriediget ist, hört die Lust mit der Unlust auf. Bei der Glückseligkeit findet aber das Gegentheil statt. Lust kann daher nicht Glückseligkeit, und Unlust nicht Unglückseligkeit sein, und das Angenehme und das Gute sind verschieden.[17]) Lust und Unlust ist ein Zustand der Seele, der entstehet und vergehet, nichts Bleibendes sondern eine Veränderung (γενεσις). Jede Veränderung, oder alles Entstehen beziehet sich auf etwas Beharrliches und Absolutes als den Zweck des Entstehens. So ist der Schiffbau des Schiffes wegen, aber nicht das Schiff des Schiffbaues wegen. Alle Werkzeuge sind Mittel zu gewissen Wirkungen und Veränderungen; jede Wirkung und Veränderung beziehet sich auf ein beharrliches Objekt, welches dadurch zur Wirklichkeit kommt; alle Wirkungen und Veränderungen auf einen Zweck, der nicht selbst wieder Veränderung ist (ουσια)[18]). Dasjenige, um dessen willen alles andere geschiehet, (absoluter Zweck) ist das Gute. Das Vergnügen, die Lust, deren Wesen nur in dem Afficiret werden oder Veränderung des Gemüthes bestehet, kann also nicht das Gute selbst sein, sondern sie ist dem Guten

17) Gorgias S. 100 — 104. 105 — 109. ουκ αρα το χαιρειν εστιν ου πραττειν· ουδε το ανιασθαι, κακως· ωστε ετερον γιγνεται το ηδυ του αγαθου.

18) Philebus S. 294 — 296. γενεσεως μεν ενεκα φαρμακα τε και παντα οργανα και πασαν υλην παρατιθεσθαι πασιν· εκαστην δε γενεσιν, αλλην αλλης ουσιας τινος εκαστης ενεκα γιγνεσθαι· ξυμπασαν δε γενεσιν, ουσιας ενεκα γιγνεσθαι ξυμπασης.

Digitized by Google

ten als obersten Zweck untergeordnet[19]). — Endlich wenn Lust das höchste Gut ist, so müßte ein Mensch desto tugendhafter sein, je mehr er Vergnügen empfindet, und wenn er Schmerz fühlet, so müßte er lasterhaft und böse sein. Allein dieses ist die größte Ungereimtheit. Tugend und Laster ist von Lust und Unlust ganz unabhängig. Und warum sollte nur das Vergnügen allein, und nicht auch Tugend und Vernunftthätigkeit ein Gut sein?[20])

Wenn Gut dasjenige ist, um dessen willen alles andere geschiehet, so ist Glückseligkeit das höchste Gut, und die oberste Regel aller Handlungen. Hier kommt alles auf den Begriff der Glückseligkeit an. In einem gewissen Sinne hält auch Plato Glückseligkeit für den höchsten Zweck des Lebens. Es giebt aber auch ein anderes System, in welchem die Glückseligkeit in einem andern Sinne genommen wird, in welchem Plato Glückseligkeit nicht für das höchste Gut gelten läßt. Dieses müssen wir hier darstellen. Glückselig leben heißt so viel als angenehm leben; Unglückseligkeit ist so viel als unangenehm leben, oder die Summe der meisten und stärksten angenehmen Empfindungen mit den wenigsten unangenehmen Empfindungen ist Glückseligkeit.[21]) Was angenehme Empfindungen gewähret, ist angenehm (ἡδυ); was Unlust verursachet, ist unangenehm (ανιαρον). Wenn das Angenehme lauter Lust, und gar keine Unlust erzeuget, so ist es auch gut (αγαθον); wenn das Unangenehme nur Unlust und keine Lust gewähret, so ist es böse (κακον). Gut ist also nichts anders als was reine Lust, und Böses nichts anders als was reine Unlust giebt.



19) Philebus S. 296. το γε μην ου ἑνεκα το ἑνεκα του γιγνομενον αει γιγνοιτ' αν, εν τη του αγαθου μοιρᾳ εκεινο ὑπ.

20) Philebus S. 298.

21) Protagoras S. 170, 171. το μεν αρα ἡδεως ζην αγαθον, το δε ανηδως, κακον.

Digitized by Google

Daher wird auch selbst das Vergnügen für ein Uebel gehalten, wenn es eines größern Vergnügens beraubt, oder mehrere unangenehme Empfindungen zur Folge hat; und Mißvergnügen wird für ein Gut angesehen, wenn es von einem größern Schmerz beraubt, oder in der Folge größere Lust bewirkt.[22]) Die Kunst des Lebens bestehet also darin, daß man angenehme und unangenehme Empfindungen zusammen stellet, Gegenwart und Zukunft mit einander vergleichet, und bestimmet, auf welcher Seite das Uebergewicht von den größten und meisten angenehmen oder unangenehmen Empfindungen ist. Man wählet alsdann alles, was mit der größten Summe des Vergnügens übereinstimmet.[23]). Dieses System kann nicht wahr sein, weil es das Vergnügen zum höchsten Zweck des Lebens macht, welches Princip schon in dem vorhergehenden ist widerlegt worden. Es ist in demselben alles auf die sinnliche Natur des Menschen berechnet; auf seine moralische wird keine Rücksicht genommen. Und doch läßt sich wahre Glückseligkeit nur unter der Bedingung der Sittlichkeit denken.[24]) Diese Glückseligkeit kann nicht der höchste Zweck für Menschen sein; denn sie würden sich alsdann zu den Thieren herab würdigen, und ihre Menschheit verleugnen. Wenn sie keinen andern Zweck haben, als sich zu sättigen und zu begatten, und um diese unersättlichen Begierden zu befriedigen, einander stoßen und strechen, bekrie-

22) Protagoras S. 171. καθ' ὁ ἡδέα ἐστιν, ἀρα κατα τουτο ου αγαθα, ει μη τι απ' αυτων αποβησεται αλλο; και αυθις αν τα ανιαρα ὡσαυτως; S. 175, 177.

23) Protagoras S. 182, 183. Es scheint, als wenn Plato dieses Glückseligkeitssystem in dem Protagoras für das seinige erkenne. Es scheint aber auch nur so. Denn es war seine Absicht gar nicht, dieses sondern den Protagoras zu widerlegen, welches er thun konnte, ohne das Glückseligkeitsprincip zu bestreiten.

24) de Legib. II. S. 75, 76. de Republ. V. S. 37, 38.

Digitized by Google

bekriegen und tödten, thun sie dann etwas anders als was die unvernünftigen Thiere thun?[25]) Und sollten sie auch zur Erreichung ihrer eigennützigen Absichten ihre Vernunft ausbilden und anwenden, so handelt doch diese ihre edelste Kraft nicht frei, sondern in dem Dienst der Sinnlichkeit; und sie sind noch immer nur halbe Menschen, und opfern ihre Würde dem thierischen Genuß auf.[26])

Alle diese bisher angeführten Grundsätze haben dieses mit einander gemein, daß sie den Menschen zu einem blos eigennützigen Thiere machen. Wenn Vergnügen und Glückseligkeit das Höchste ist, wonach die Menschen streben, so machen sie sich selbst zum Mittelpunkt aller ihrer Handlungen; die Befriedigung ihrer Triebe und Neigungen ist der höchste Zweck; sie halten sich alles für erlaubt, was sie zu diesem Zweck näher führet. Tugend ist alsdann nichts als Klugheit (εὐβουλία). Die Achtung gegen sittliche Gesetze, welche den Eigennutz einschränken, ist ehrliche Einfalt (εὐηθεία).[27]) Dieses System scheint auch wirklich in der menschlichen Natur zu liegen. Die meisten Menschen handeln zum wenigsten nur aus eigennützigen Rücksichten. Wenn es ihr Vortheil erfodert, so übertreten sie ohne Bedenken die Gesetze der Gerechtigkeit; und wenn sie dieselben befolgen, so thun sie es doch nur, um entweder als rechtschaffene Menschen zu scheinen, oder um von den Göttern belohnt zu werden, oder ihren Strafen zu entgehen, also um äußerer Vortheile wegen. Daher handeln sie auch anders vor den Augen der Welt, als im Verborgenen.[28]) Allein wenn alle Menschen nach diesem Grundsatz han-



25) de Republ. IX. S. 268, 269.
26) de Republ. VII. S. 136.
27) de Republica I. S. 191, 192.
28) de Republica II. S. 210 — 225. de Legib. IX. S. 47, 48.

Digitized by Google

delten, daß sie ihren Vortheil, ohne die Rechte anderer zu achten, und selbst auf Unkosten anderer zu befördern suchten, so wäre keine friedliche Vereinigung der Menschen, keine Gesellschaft möglich; so müßten sie in ewigem Streit und Kriege mit einander leben. Selbst eine Räuberbande würde nicht zusammen bestehen können, wenn sie nicht zum wenigsten die Gerechtigkeit gegen einander beobachteten.[29])

Die Betrachtung dieser mit der sittlichen Natur des Menschen streitenden Grundsätze und Maximen mußte nothwendig dem Plato sehr vortheilhaft bei seinen Untersuchungen über das oberste Princip der Sittlichkeit werden. Er konnte von denselben gewisse negative Merkmale abziehen, welche von selbst auf die positiven schließen lassen, und dadurch zugleich auf die Quelle desselben hinweisen. Die Resultate, welche sich aus den entgegengesezten Grundsätzen ergeben, hat zwar Plato an keinem Orte ausdrücklich aufgestellt; da sie aber sein Princip doch in sich faßt, so können wir sie doch entwickeln, und als eben so viele Aufgaben ansehen, welche er durch sein Princip und das hierauf errichtete System aufzulösen suchte.

Die Vorschriften der Moral dürfen nicht willkührlich sein. Was Recht oder Unrecht ist, können nicht beliebige Anordnungen der Menschen entscheiden. Es muß also ein Gesetz geben, welches diesen Unterschied bestimmet, und in der Natur des Menschen (φυσει) gegründet ist, und als solches für jeden Menschen verpflichtend ist. Es muß selbst für den göttlichen Willen gültig sein. Es muß also allgemein und nothwendig, und als solches nur durch eine Idee denkbar sein. Dieses Gesetz muß unbedingten Gehorsam, ohne alle Rücksicht auf äußern Vortheil und Nutzen, vorschreiben, und

29) de Republica I. S. 197—200. de Legib. IX. S. 47, 48. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ιδιον διασπα τας πολεις.

und damit es sich allgemein Befolgung versprechen könne, als das höchste Gut gedacht werden. Da endlich nur Menschen unter dem Gesetz der Sittlichkeit stehen, und die Thiere keiner solchen Gesetzgebung fähig und empfänglich sind,[30]) so muß es in dem, was dem Menschen eigenthümlich ist, gegründet sein. Dieses Gesetz muß endlich so beschaffen sein, daß es die Vereinigung und Gesellschaft der Menschen unter bürgerlichen Gesetzen möglich macht.

Um das Gesetz, welches diesen Bedingungen entspricht, aufzusuchen, untersuchte Plato die menschliche Natur. Denn aus dieser entspringen alle individuellen Charaktere und Sitten der Menschen; in ihr muß auch die Quelle von Tugend und Laster, und der Grund der Sittlichkeit anzutreffen sein. Und so wie die Selbsterkenntniß die vorzüglichste Bedingung der sittlichen Kultur ist, so muß auch aus ihr erkannt werden, was dem Menschen als Menschen überhaupt zukommt, was der Mensch als Mensch thun muß, und wessen er empfänglich ist, welches der Hauptgegenstand der Philosophie ist.[31]) Hierzu kommt noch dieses, daß Sittlichkeit und Gerechtigkeit kein Gegenstand ist, der durch den äußern Sinn angeschauet wird; es ist also etwas Inneres, das nur gedacht werden kann.[32]) Daß dieses der Ideengang des Plato war, läßt sich auch durch das Zeugniß des Aristoteles bestätigen, indem er behauptet, daß Plato der erste Philosoph war, der zum Behuf der praktischen Phi-



30) de Legib. IX. S. 47, 48. Menexenus S. 281.

31) Theaetet. S. 117. τι δε ποτ' εστιν ανθρωπος, και τι τη τοιαυτη φυσει προσηκει διαφορον των αλλων ποιειν η πασχειν, ζητει τε και πραγματ' εχει διερευνωμενος.

32) Phaedo S. 148. φαμεν τι εἰναι δικαιον αυτο, η ουδεν; — φαμεν τι. νη δια. — και ι καλον και αγαθον; — πως δ' ου; — ιδη αν ποτε τι των τοιουτων τοις οφθαλμοις ειδες; ουδαμως. Politicus S. 64, 65.

Digitized by Google

losophie einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil unterschied.[33])

Die menschliche Seele bestehet aus mannichfaltigen Vermögen, welche sich auf zwei Klassen zurück führen lassen. Einige Vermögen sind nehmlich nur allein in der Seele gegründet, andere beruhen zugleich mit auf Bedingungen, welche nicht in der Seele, sondern in dem Körper anzutreffen sind. Hierauf beruhete die Eintheilung in die vernünftige und unvernünftige Seele (S. 3. Th. S. 50—62.) Plato unterschied dadurch, was in dem Vermögen der Seele gegründet und vom Körper unabhängig, und was vom Körper abhängig ist; was sie aus sich selbst nimmt, und was sie von Außen empfängt, die Thätigkeit und den Stoff derselben. Kurz diese Unterscheidung entspricht der Eintheilung in Sinnlichkeit und Vernunft.

Diese Eintheilung beziehet sich auch auf das Praktische. Man unterscheidet in dem Menschen zwei praktische Vermögen, d. h. solche, welche auf die Handlungen einfließen, und dieselben bestimmen, nehmlich das Begehrungsvermögen, welches durch das Gefühl der Lust und Unlust bestimmt wird, und nur nach sinnlichem Vergnügen strebet, und das Vermögen sich durch die Idee des Besten zu bestimmen.[34]) Das Streben nach dem sinnlichen Vergnügen liegt zwar ursprünglich in der menschlichen Natur; aber es ist nicht allein in der Natur der Seele gegründet, sondern vom Körper abhängig. Das Streben nach dem Besten äußert sich später in dem Menschen, weil es die Thätigkeit der Vernunft voraus sezt; es ist aber auch in derselben allein gegründet.

Das

33) Aristotel. Ethicor. Magn. L. 1.

34) Phaedrus S. 301. ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δυο τινε ἐστον ἰδεαι ἀρχοντε και ἀγοντε, οἷν ἑπομεθα ἡ ἂν ἀγητον· ἡ μεν, ἐμφυτος ουσα ἐπιθυμια ἡδονων· ἀλλη δε, ἐπικτητος δοξα, ἐφιεμενη του ἀριστου.

Digitized by Google

Das sinnliche Vergnügen begreift zwei Arten in sich, indem es zum Theil aus dem Sinnengenuß, theils aus dem Gefühl der Körperkraft und Stärke entspringt. Hierauf beziehet sich die Eintheilung der unvernünftigen Seele in das επιθυμητικον und θυμικον. (3. Theil. S. 53. seq. 201.)

Diese Vermögen sind unter sich und mit der Vernunft uneinig. Denn die Gefühle der Lust und Unlust, der Furcht und Hoffnung, und die Vorschriften der Vernunft sind einander entgegen gesezte Triebwerke, welche zu entgegengesezten Handlungen reitzen. Die Vernunft fodert, nur einer Vorschrift, welche sie selbst giebt, zu folgen, und allen andern zu widerstehen; sie äussert sich durch den Widerstreit mit den Begierden als etwas Verbietendes (κωλυον).[35]) Hier ist der Grenzpunkt der Tugend und des Lasters; das wirkliche Bestimmtwerden durch die Gefühle oder durch die Vernunft entscheidet für das eine oder andere. Es fragt sich also: welchen Trieb und welche Vorschrift soll man zum Bestimmungsgrund seiner Handlungen machen?

Das sinnliche Begehrungs- und Gefühlvermögen kann nicht die oberste Regel unserer Handlungen enthalten. Denn die Gefühle und Begehrungen sind einander oft entgegen gesezt und widerstreitend. Wenn sich die Menschen der Sinnlichkeit preis geben, so werden sie hin und her getrieben; es ist keine Einheit, Harmonie, sondern eine völlige Anarchie in dem Leben anzutreffen.[36]) Soll man einige einschränken, andern ein



35) de Leg. I. S. 44, 45. τοδε δε ισμεν, ὁτι ταυτα τα παθη εν ἡμιν, οἱον νευρα η μηρινθοι τινες ενουσαι, ετωσι τε ἡμας και αλληλους ανθελκυσιν, εναντιαι ουσαι, επ' εναντιας πραξεις, ἁ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται. μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδαμη απολειπομενον εκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκατον. de Republ. IV. S. 367.

36) de Republ. VIII. S. 205, 206. 217—219. Phaedrus S. 302.

Digitized by Google

Uebergewicht geben, daß sie sich die andern unterordnen? Welche sollen den Vorzug erhalten? Die guten? Allein was gute und böse Begierden und Gefühle sind, kann nicht durch das Angenehme, sondern muß durch einen andern Begriff vom absoluten Guten bestimmt werden.[37]) 2) Wenn die Sinnlichkeit sich selbst überlassen und keiner höhern Kraft untergeordnet ist, so artet sie in thierische Wildheit aus, und sezt den Menschen zum Thier herab. Sie muß also unter einer gewissen Leitung stehen, sie ist das Bestimmbare aber nicht das Bestimmende.[38]) 3) Die Ursache von allen Streitigkeiten, Befehdungen und Kriegen der Menschen ist in der Sinnlichkeit zu suchen. Sie kann daher das oberste Gesetz der Handlungen nicht enthalten, denn durch dasselbe muß Einigkeit und gesellschaftliche Verbindung der Menschen unter einander möglich sein.[39]) 4) Die Herrschaft der Sinnlichkeit hemmt die Thätigkeit der Vernunft, und raubt ihr die moralische Freiheit. Die Vernunft im Dienst der Sinnlichkeit hat nicht die Kraft, Wahrheit, Schönheit und sittliche Güte rein zu denken, oder ihre eignen Gesetze vorzuschreiben und geltend zu machen. Mit einem Worte, die Vernunft wird die Sklavin der Sinnlichkeit.[40]) Wenn also die Befriedigung des sinnlichen Vermögens die einzige und höchste Regel der Menschen bei ihren Handlungen wäre, so würde das mit der Vernunft, und also mit der Natur des Menschen streiten.[41])

Die Vernunft hingegen ist das höchste Vermögen des Menschen, wodurch er eigentlich Mensch und der

37) Gorgias S. 106—108. Philebus S. 308.
38) de Republica. IX. S. 268. 269.
39) Phaedo S. 150. 151. Politicus S. 115, 116. de Republ. I. S. 198, 199.
40) Phaedo S. 189. de Legib. V. S. 213, 214. de Republ. VII. S. 136.
41) de Republ. IX. S. 274, 275.

Digitized by Google

der Gottheit ähnlich ist. Sie ist, wie Plato sagt, das Göttliche und Menschliche in dem Menschen.[42]) Diesem Vermögen kommt es daher allein zu, ein Gesetz vorzuschreiben, das kein anderes höheres voraussezt, und für alle Wesen, die vernünftig sind, gültig ist.[43]) Denn die Vernunft hat das Eigenthümliche, daß sie immer nur auf einerlei bestimmte Weise thätig ist, daß sie frei, und nicht an fremde Gesetze gebunden, wirkt; sie ist bestimmend aber nicht bestimmbar.[44]) Sie stellt daher ein unveränderliches Gesetz auf; ein oberstes Ziel, welchem alle andere Rücksichten untergeordnet werden müssen. Wenn der Mensch darauf achtet, so ist er mit sich selbst einig und harmonisch. Die gesellschaftliche Vereinigung mehrerer Menschen ist nur dann möglich, wenn sie ebenfalls dieses Gesetz, welches einzig ist, für ihr Gesetz erkennen.[45]) Durch die Vernunft ist es endlich nur allein möglich, einen reinen Begriff von Sittlichkeit, Gerechtigkeit u. s. w. aufzustellen, der auf alle sittliche Gegenstände anwendbar ist, und weil er selbst unwandelbar ist, eine unveränderliche Regel abgiebt, das Sittliche in den einzelnen Handlungen zu beurtheilen.

42) Alcibiad. I. S. 65. de Republica IX. S. 276. Crito. S. 110.

43) de Legib. I. S. 18, 45. επι δε πασι τουτοις λογισμος — ος γενομενος δογμα πολεως κοινον, νομος επωνομασται. de Republ. X. 301, 302.

44) Epinom. S. 254, 255. Ψυχη νυν κεκτημενη — αρχουσα αλλ' ουκ αρχομενη νομοθετει. το δε αμεταστροφον, οταν ψυχη το αριστον κατα τον αριστον βουλευηται νουν, το τελεον εκβαινει τω οντι κατα νουν. Sophista. S. 266.

45) de Republ. IX. S. 278. αλλ' εις αμεινον ου παντι ουτω θειως και φρονιμως αρχεσθαι· μαλιστα μεν, οικειον εχοντος εν αυτω, ει δε μη, εξωθεν εφεστωτος· ινα εις δυναμιν παντες ομοιοι αμεν και φιλοι τω αυτω κυβερνωμενοι. de Republica VIII. S. 206. de Legib. III. S. 132.

Digitized by Google

len.[46]) Aus allem diesem folgt, daß der Vernunft allein zukommt, gesetzgebend zu sein.

Die Vernunft nimmt dieses Gesetz nur aus sich selbst. Denn so wie sie durch die Ideen, welche als Anlagen in ihrem Vermögen angetroffen werden, die Dinge an sich erkennet, so stellt sie sich auch selbst als Gesetz auf. Sie entwickelt aus ihrem Vermögen die Idee von dem Besten, oder dem was zu thun ist, und macht sich das zum Gesetz. Die Vernunft fodert also Uebereinstimmung mit sich als dem obersten Gesetz, und das ist nichts anders als Gesetzmäßigkeit (νομιμον).[47])

Hierin bestehet nun nach dem Plato das Princip aller Sittlichkeit und moralischen Gesetzgebung. Der erste Grundsatz der Sittlichkeit ist also: **Befolge die Vorschrift der Vernunft, als Vorschrift der Vernunft, oder achte das Gesetz der Vernunft für das höchste, um der Vernunft willen.** Diesen Grundsatz drückt Plato durch verschiedene Formeln aus, durch welche sein Inhalt noch deutlicher dargestellt wird. **Das Thierische in der menschlichen Natur dem Menschlichen oder Göttlichen unterordnen ist Sittlichkeit, das Menschliche und Göttliche dem Thierischen unterordnen ist Unsittlichkeit.**[48]) Das Thierische in der menschlichen Natur ist das Begehrungs- und Gefühlver-

46) de Republ. V. S. 66. VI. S. 83. de Leg. XII. S. 227.

47) de Legib. IX. S. 48. επιτιμως γαρ ουτε νομος ουτε ταξις ωδειμια κρειττων· ουδε θεμις εστι νων ωδενος υπηκοον ωδε, δουλον αλλα παντων αρχοντα ειναι, εαν περ αληθινος ελευθερος τε οντως η κατα φυσιν. de Legib. I. S. 45. Gorgias S. 124, 125. ταις δε της ψυχης ταξεσι και κρισησεσι νομιμον τε και νομος (σνομα).

48) de Republ. S. 176. ω και τα καλα και τα αισχρα νομιμα δια τα τοιαυτ' αν φαιμεν γεγονεναι; τα μεν καλα, τα υπο τω ανθρωπω, μαλλον δε ισως τα υπο τω θειω τα θηριωδη ποιουντα της φυσεως; αισχρα δε, τα υπο τω αγριω το ημερον δουλουμενα.

vermögen. Sittlichkeit bestehet also auch darin, daß das Gefühl- und Begehrungsvermögen der Vernunft untergeordnet werde, oder daß die Vernunft die zwei übrigen Vermögen bestimme, daß sie nur das thun, was ihnen zukommt, das heißt, daß sie das thun, was die Vernunft vorschreibt.[49]) Das Göttliche in dem Menschen ist die Vernunft, und Gott ist die höchste Vernunft. Daher wird jener Grundsatz auch so ausgedrückt: Suche Gott ähnlich zu werden.[50])

Die Sittlichkeit betrachtet Plato als den Zustand der höchsten Vollkommenheit der menschlichen Seele. Wenn jedes der drei Vermögen, welche sich auf das Praktische beziehen, die Vernunft, das Gefühl- und Begehrungsvermögen, das Seine thut, das ist, so wirket, wie es wirken soll, so ist die Seele vollkommen und sittlich. Das geschiehet alsdann, wenn die Vernunft wirklich gesetzgebend ist, und das Beste vorschreibt; das Begehrungsvermögen der Vernunft gehorcht, und das Gefühlvermögen mit der Vernunft gemeinschaftliche Sache macht, um die Befehle der Vernunft auszuführen. Wenn aber das Begehrungsvermögen nach der Herrschaft strebt, die ihm nicht zukommt, wenn das Gefühlvermögen keinen Widerstand thut, und die Vernunft ihr gesetzgebendes Ansehen nicht behauptet, oder wenn diese drei Vermögen sich untereinander empören, und um die Herrschaft kämpfen, dann ist die Seele in einem zerrütteten unvollkommenen Zustande. Demnach ist die Sittlichkeit der Zustand der Seele, da jedes Vermögen seine Pflicht thut, so handelt, wie es handeln soll (οικειοπραγια); und Unsittlichkeit

49) de Republ. IV. S. 371. μνημονευτεον αρα ημιν, ὁτι και ἡμων ἑκαστος, ὁταν τα αὑτου εν αὑτῳ πραττῃ, δικαιος τε εσται και τα αὑτου πραττων. folg. S. de Republ. VIII. S. 203.

50) Theaet. S. 121. διο και πειρασθαι χρη ενθενδε εκεισε φευγειν ὁτι ταχιστα· φυγη δε, ὁμοιωσις θεῳ κατα το δυνατον· ὁμοιωσις δε, δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσθαι.

keit, wenn jedes nicht das thut, was es thun soll, oder in das Gebiet eines andern eingreift (πολυπραγμοσυνη). Die vollkommene Seele ist gleich einem wohlgeordneten und gut verwalteten Staate. Die drei Stände, der regierende, der vertheidigende, der producirende, thun jeder, was seine Pflicht ist, ohne sich in die Geschäfte des andern zu mischen; sie stehen durch die Leitung des ersten in vollkommener Harmonie, und alles gehet gut. Wo aber die Grenzen für jeden einzelnen nicht bestimmt sind, oder wo jeder das Recht zu regieren für sich in Anspruch nimmt, da ist Aufruhr und Streit. Dies ist der Zustand einer unsittlichen Seele.[51])

Bei allen moralischen Handlungen kommt es nicht sowohl auf das an, was man thut, als auf die Art und Weise, wie, und die Gesinnung, mit welcher man es thut.[52]) Da das Wesen der Sittlichkeit in der Befolgung des Gesetzes der Vernunft bestehet, so muß vor allen Dingen bestimmt werden, aus welchem Bewegungsgrunde man der Vernunft gehorchen soll. Die Vernunft giebt ein unbedingtes Gebot, der Vernunft um ihrer selbst willen zu folgen. Denn auf keine andere Weise ist das sittlich Handeln möglich. Denn wenn man um etwas andern wegen der Vernunft gehorchen wollte, so würde nicht die Vernunft sondern jenes gesetzgebend sein. Dieß wird am deutlichsten erhellen, wenn man betrachtet, warum die Menschen gewöhnlich standhaft oder mäßig sind. Sie vertauschen nur ein Vergnügen gegen ein anderes, oder eine unangenehme Empfindung gegen die andere. Sie fürchten

z. B.

51) de Republ. IV. S. 358. 375.

52) de Legib. IX. S. 20. 21. σχεδον γαρ ουτ' ει τις τω διδωσι τι των οντων, ουτ' ει τυγχανειον αφαιρειται, δικαιον απλως ἡ αδικον χρη το τοιουτον ουτω λεγειν· αλλ' εαν ηθει και δικαιῳ τροπῳ χρωμενος τις ωφελῃ, τοτε τι και βλαπτῃ, τουτο ηδη τῳ νομοθετῃ σκεπτεον.

Digitized by Google

z. B. den Tod, und bestehen deswegen muthig Gefahren, oder sie lassen sich von einer Leidenschaft beherrschen, und aus Furcht den Genuß derselben zu verlieren, entziehen sie sich die Befriedigung anderer Begierden. Hier ist nicht das Gebot der Vernunft, sondern vielmehr die Herrschaft anderer Gefühle und Begierden der Bestimmungsgrund der Handlungen, und so sonderbar es auch klingt, man ist aus Furchtsamkeit tapfer, und aus Unmäßigkeit mäßig.[53])

Man muß also nicht sittlich handeln, weil man dadurch seinen äußern Vortheil befördert, man darf unsittliche Handlungen nicht deswegen unterlassen, weil man sonst gestraft wird oder Verlust erleidet, sondern aus innerer und freier Ueberzeugung, daß es besser ist. Der Zweck, warum man sittlich oder nicht unsittlich handelt, darf kein anderer sein, als um sittlich gut und nicht sittlich böse zu sein.[54]) Wenn wir uns überzeugen wollen, daß ein Mensch sittlich handelt, so müssen wir ihn aller äußern Vortheile und Belohnungen berauben, selbst bis auf den Ruf, daß er ein rechtlicher Mann sei; und wenn er dann doch noch, und sollte er gleich den Ring des Gyges besitzen, recht handelt, dann kann man sicher sein, daß er nicht etwa blos so scheine; sondern aus wahrer sittlicher Gesinnung handele, das heißt, wirklich sittlich sei.[55]) Die Vernunft zu befolgen, um der Vernunft willen, ohne Rücksicht auf angenehme und unangenehme Empfindungen, welche um des Rechthandelns willen erfolgen oder nicht erfolgen mögen,

53) Phaedo S. 155, 156. de Republ. VIII. S. 205.

54) Theaet. S. 121. αλλα γαρ ω παυν τι χρειον πεισαι, ως αρα ουχ ων ενεκα οι πολλοι φασι δειν πονηριαν μεν φευγειν, αρετην δε διωκειν, τυτων χαριν το μεν επιτηδευτεον, το δ' ω, ινα δη μη κακος και ινα αγαθος δοκη ειναι· ταυτα μεν γαρ εστιν ο λεγομενος γραων ὑθλος, ως εμοι φαινεται. S. 122, 123.

55) de Republ. II. S. 210—215. 226. X. S. 318.

Digitized by Google

gen, ist die einzige wahre sittliche Gesinnung, welche erst jeder Handlung das wahre Gepräge der Sittlichkeit geben muß. Die Sittlichkeit und die Handlungsweise der Vernunft scheint daher eine gewisse Reinigung (καθαρμον) oder Absonderung von allen sinnlichen Triebfedern zu sein.[56])

Die Bedingung der sittlichen Handlungsweise ist daher Freiheit oder Unabhängigkeit der Vernunft von

56) Phaedo S. 156, 157. μη ωχ αὑτη η ὀρθη προς αρετην, ἡδονας προς ἡδονας, και λυπας προς λυπας, και φοβον προς φοβον καταλλαττεσθαι, και μειζω προς ελαττω, ὡσπερ νομισματα· αλλ' η εκεινο μονον το νομισμα ορθον, αντι ὃ δει παντα ταυτα καταλλαττεσθαι, φρονησις. και τυτω μεν παντα και μετα τυτω ανυμενα τε και πιπρασκομενα τω οντι η και ανδρεια και σωφροσυνη και δικαιοσυνη και ξυλληβδην αληθης αρετη μετα φρονησεως, και προσγιγνομενων και απογιγνομενων και ἡδονων και φοβων και των αλλων παντων των τοιυτων· χωριζομενα δε φρονησεως και αλλαττομενα αντι αλληλων, μη σκιαγραφια τις η ὴ τοιαυτη αρετη, και τω οντι ανδραποδωδης τε, και ὑδεν ὑγιες ὑδ' αληθες εχη· το δ'αληθες, τω οντι η καθαρσις τις των τοιυτων παντων, και ἡ σωφροσυνη και ἡ δικαιοσυνη, και ἡ ανδρεια, και αὑτη ἡ φρονησις μη καθαρμος τις η δε Legib. IX. S. 24. νυν δη σοι τα τε δικαιον και αδικον, ὑγε εγω λεγω, σαφως αν διορισαιμην, ὑδεν ποικιλλων. την γαρ τυ θυμυ και φοβυ και ἡδονης και λυπης και φθονων και επιθυμιων εν ψυχη τυραννιδα, εαν τε τι βλαπτη και εαν μη, παντως αδικιαν προσαγορευω. την δε τυ αριστυ δοξαν, ὁπηπερ αν εσεσθαι τυτων ἡγησωνται πολεις, ειτε ιδιωται τινες, εαν αὑτη κρατυσα εν ψυχη διακοσμη παντα ανδρα, καν σφαληται τι, δικαιον μεν παν ειναι φατεον το ταυτη πραχθεν, και το της τοιαυτης αρχης γιγνομενον ὑπηκοον ἑκατον, και ετι γε ἁπαντα ανδρικων βιον, αριστον. de Legib. IX. S. 24. την γαρ τυ θυμυ και φοβυ και ἡδονης και λυπης και φθονων και επιθυμιων εν ψυχη τυραννιδα, εαν τε τι βλαπτη και εαν μη, παντως αδικιαν προσαγορευω. την δε τυ αριστυ δοξαν, ὁπηπερ αν εσεσθαι τυτων ἡγησωνται πολεις, ειτε ιδιωται τινες, εαν αὑτη κρατυσα εν ψυχη διακοσμη παντα ανδρα, κ' αν σφαληται τι, δικαιον μεν παν ειναι φατεον το ταυτη πραχθεν, και το της τοιαυτης αρχης γιγνομενον ὑπηκοον ἑκατον, και ετι γε ἁπαντα ανδρικων βιον, αριστον.

Digitized by Google

von andern Dingen, damit sie ihr eignes Gesetz aufstellen kann.[57]) Zweitens die Freiheit der Wahl, daß man sich frei und ungezwungen dem moralischen Gesetz unterwerfe.[58]) Denn da der Mensch zwei Triebfedern, Sinnlichkeit und Vernunft, hat, deren die eine, die Vernunft, fodert, daß er ihre Vorschrift allein befolgen sol.[59]), und da der Mensch wirklich bald die eine bald die andere befolgt[60]): so muß es ihm möglich sein, sich durch die Sinnlichkeit oder durch die Vernunft bestimmen zu lassen. Daß er sich aber zu dem einen oder andern entschließe, dazu kann er durch nichts Aeußeres gezwungen werden, sondern es stehet allein bei ihm. Denn die sittliche Handlungsweise muß aus innerer Ueberzeugung, daß es gut und recht ist, so zu handeln, entspringen.[61]) Dieses Vermögen ist der Wille (βυλησις), oder das Vermögen, sich selbst zu dem sittlichen Charakter zu bestimmen; und darin bestehet auch die Freiheit (ελευθερια)[62]).

Den Begriff und die nothwendige Bedingung eines freien Willens zur Sittlichkeit hatte also Plato wirklich, aber doch noch nicht deutlich und bestimmt genug gedacht. Die weitere Entwickelung dieses Begriffs war dem Aristoteles vorbehalten. Es kostet daher nicht wenig

57) de Legib. IX. S. 48. Epinom. S. 254, 255.

58) de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ην τιμων και ατιμαζων, πλεον και, ελαττον αυτης εκαστος εξει, αιτια ελομενω· θεος αναιτιος.

59) de Legib. I. S. 45.

60) Phaedrus S. 301, 302.

61) de Republ. VIII. S. 205. Alcibiades II. S. 94.

62) de Legib. X. S. 106. της δε γενεσεως το [τυ] ποιε τινος αφηκε ταις βυλησεσιν εκαστων ημων τας αιτιας. ὁτη γαρ αν επιθυμη, και ὁποιος τις αν την ψυχην, ταυτη σχεδον εκαστος και τοιουτος γιγνεται δικας ημων ως τοτελου. Definit. S. 291. ελευθερια ηγεμονια βιω, αυτοκρατεια επι παντι· εξεσια τυ καθ' εαυτον αι βιφ. Gorgias 135, 136.



Digitized by Google

nig Mühe, daß man sich in den rechten Standpunkt versetze, aus welchem Plato sich das Wesen der moralischen Freiheit und das Verhältniß zur Sittlichkeit dachte, und damit die Behauptung: kein Mensch handelt frei, wenn er Böses thut, vereinige.

Es ist ein nothwendiges Gesetz der menschlichen Natur, daß kein Mensch das Böse will, also auch nicht, daß er selbst böse zu sein wünscht. Mit Freiheit ist also kein Mensch böse.[63]) Gleichwohl giebt es böse, das heißt unsittliche Handlungen. Es entstehet also hier die Frage, wie sind diese Handlungen möglich, wenn nur das Gute ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens ist? So viel scheint aus dem obigen Gesetz zu folgen, daß unsittliche Handlungen keine freien sind. Auf der andern Seite scheint die Unterscheidung zwischen freiwilligen und nicht freiwilligen Handlungen zur Erklärung der Verbrechen und ihrer Zurechnung so unentbehrlich zu sein, daß alle Gesetzgeber die Realität des Unterschieds vorausgesezt haben.[64]) Auch Plato konnte den Unterschied zwischen freien und nicht freien Handlungen nicht aufheben, weil ohne Freiheit keine sittliche und unsittliche Handlung denkbar ist.[65]) Weil er aber auf der andern Seite auch jenem Grundsatz nicht widersprechen konnte, so mußte er diesen Unterschied so erklären, daß der Grundsatz, kein Mensch nimmt wissentlich die Uebertretung des Sittengesetzes in seine Maxime auf, damit vereinbar war, und alle böse Handlungen von einer andern Seite als nicht freie Handlungen (ακουσια) gedacht werden konnten.[66]) Wie er dieses wirklich aus-

63) Gorgias S. 48. Meno S. 342 — 344. Symposium S. 234.

64) de Legib. IX. S. 18.

65) de Legib. IX. S. 18. 20. αλλ' ουδε αδικιαν τοσαυταν ουδεν την τοιαυτην βλαβην, (ακουσιον αδικημα) ουτε αν μειζον ουτε αν ελαττον τι γενοιτο.

66) de Legib. IX. S. 17. ὁ μεν αδικος πᾶς, κακος· ὁ δε κακος

ausführte, ist in der That nicht leicht zu bestimmen; denn er drückt sich sehr dunkel und unbestimmt darüber aus. Ich kann daher das Folgende nicht zuverlässig für Platos Gedanken, sondern nur für einen Versuch ausgeben, jene zwei Behauptungen mit einander zu vereinigen.

Sittlichkeit ist der Zustand, da die Vernunft gesetzgebend ist, und das Gesetz der Vernunft befolget wird, wo also die Vernunft das Uebergewicht über die Sinnlichkeit hat; Unsittlichkeit hingegen, wo die Sinnlichkeit herrscht, oder vielmehr tyrannisirt, und sich, wider die moralische Ordnung, die Vernunft unterwirft. Gute Handlungen sind diejenigen, welche aus dem sittlichen Zustande der Seele, und böse, welche aus dem unsittlichen Zustande derselben entspringen.[67]) Die bösen Handlungen entspringen aus drei Hauptquellen, nehmlich entweder aus einer herrschenden Begierde, oder einem zu starken Gefühle, (z. B. Zorn) oder aus Unwissenheit. Die Unwissenheit ist von gedoppelter Art, entweder bloße Unwissenheit, oder dunkel.[68]) Die bösen Handlungen sind von gedoppelter Art, entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich. Man setzt sich entweder die That vor, man will sie (ἐπιβουλή), oder nicht (προβουλία). Hiervon sind noch zu unterscheiden willkührliche und unwillkührliche Handlungen (ἑκούσια, ἀκούσια). Wenn einer z. B. in der Leidenschaft des Zorns einen Menschen nicht vorsätzlich tödtet, so ist die Handlung ähnlich einer unwillkührlichen; wenn er aber den



κακος ἀκων τοιουτος. ἀκουσιως δε ἑκουσιον ουκ ἐχει πραττεσθαι ποτε λογον. ἀκων ὢν ἑκεινῳ φαινοιτ' ἂν ἀδικειν ὁ ἀδικων τῳ την ἀδικιαν ἀκουσιαν τιθεμενῳ. S. 19. κατα τινα δε τροπον εσον δυο, ει μη τῳ τα ἀκουσιῳ και τῳ ἑκουσιῳ διαφερετον ἑκατερον, ἀλλα ἀλλῳ τινι δῃ ποτε πειρατεον ἁμωγε πως δηλουν.

67) de Leg. IX. S. 24, 21.

68) de Legib. IX. S. 22, 23, 25.

Ausbruch des Zorns unterdrückt, die Rachsucht hingegen unterhält, und sie bei Gelegenheit vorsätzlich ausübt, so ist diese That einer willkührlichen That ähnlich. Ob jene wirklich unwillkührlich und diese willkührlich sei, läßt sich schwer entscheiden. Es ist daher am sichersten, wenn man jene, wegen der darauf folgenden Reue, für eine den unwillkührlichen ähnliche, und diese, weil keine Reue darauf folgt, für eine den willkührlichen ähnliche Handlungen hält.[69]) Willkührliche Handlungen scheint Plato nur diejenigen zu nennen, wenn der Mensch durch keine heftige Leidenschaft in einen Zustand gesezt ist, in dem er keiner Ueberlegung fähig ist, z. B. Mordthaten aus Gewinnsucht, Neid oder Furcht.[70])

Alle böse Handlungen sind aber keine freie Handlungen des Willens. Denn der Wille ist an das Gesetz gebunden, daß er nur das Gute wollen kann; und alles Sittliche ist gut.[71]) Sie können daher nicht in dem freien Willen, sondern müssen in etwas anderm ihren Grund haben. Irrthum und Unwissenheit ist mit einem Worte die Quelle derselben, und sie ist auch in den Leidenschaften die Ursache des Bösen. Wenn man recht handeln soll, so muß man wissen, was Recht sei. Wenn man es nicht weiß, oder sich nur einbildet, es zu wissen, so hilft der Wille, Gutes zu thun, nichts; man wird

69) de Legib. IX. S. 30, 31. ὁ μεν τον θυμον φυλαττων, και υκ εκ τυ παραχρημα εξαιφνης αλλα μετα επιβυλης ὑστερον χρονῳ τιμωρυμενος, ἑκυσιῳ εο.κεν· ὁ δε ατεμιευτως ταις οργαις και εκ τυ παραχρημα ευθυς χρωμενος απροβυλευτως, ἑμοιος μεν ακυσιῳ, ετι δε υδ' ὁτος αν παντατασιν ακυσιος, αλλ' εικων ακυσιυ. δυο χαλεπον διορισαι δι τον θυμῳ πραχθεντες φονοι ποτερον ἑκυσιυς αυτυς η τινας ὁς ακυσιυς νομοθετητεον. βελτιστον μην και αληθεστατον εις εικοσι μεν αμφω θετεον, τιμαειν δε αυτω χωρις, τῳ επιβυλῳ και απροβυλῳ.

70) de Legib. IX. S. 36—38.

71) Gorgias. S. 48.

Digitized by Google

wird doch fehlen. Die Erkenntniß deſſen, was das Beſte iſt, iſt eine Vernunfterkenntniß, welche uns im klaren Bewußtſein nicht mitgegeben iſt; wir können ſie nur durch die wirkliche Anwendung der Vernunft erlangen. Wenn nun ein Menſch nicht zur Vernunft gebildet, oder wenn er in den Zuſtand einer heftigen Leidenſchaft verſetzt wird, wo die Vorſtellung von dem, was recht und gut iſt, verſchwindet, ſo handelt er nicht ſittlich, weil ſeine Vernunft nicht ſelbſtthätig wirket; aber auch nicht frei, weil der Wille nur dann frei handelt, wenn er durch das Geſetz der Vernunft beſtimmt iſt, wenn er das Beſte, was die Vernunft erkannt hat, wirklich zu machen ſich entſchließet.[72]) Kurz der Menſch handelt nur dann frei, wenn der Wille und die Vernunft einſtimmig ſind, und ſelbſtthätig wirken, wenn das Gemüth alſo von keiner Leidenſchaft tyranniſiret wird, und die Erkenntniß des ſittlich Guten lebhaft und wirkſam iſt, oder mit andern Worten, wenn er ſittlich handelt; er beſizt nur Freiheit des Willens, um gut, aber nicht um unſittlich zu handeln.[73]) Dieſes



72) Alcibiad. II. S. 87. I. S. 32, 33. Theaet. S. 122. ἡ μεν γαρ τυτυ γνωσις, σοφια και αρετη αληθινη· ἡ δε αγνοια, αμαθια και κακια ενεργυς. de Legib. IX. S. 25. ελπιδων δε και δοξης της αληθυς περι το αριστον αφεσις, τριτον ἑτερον γενος αδικηματων. Phaedrus S. 302, 303. de Legib. III. S. 148.

73) Die Stelle des Ariſtoteles Ethic. Nicom. III. 1. ουκ γαρ ὁ κακως λεγεται το, ακουσιον ειναι τα δια θυμον ἡ δι' επιθυμιαν beziehet ſich wohl unſtreitig auf Platos Behauptung. Wenn Plato ſich nicht ſelbſt widerſprochen hat, ſo muß er die Worte ακουσιος und ἑκουσιος in einer gedoppelten Bedeutung gebraucht, und das einemal vorſätzliche und unvorſätzliche, das andremal willkührliche und unwillkührliche Handlungen dadurch bezeichnet, und unter willkührlichen diejenigen verſtanden haben, deren Cauſalität in dem reinen blos durch Vernunft beſtimmten Willen gegründet iſt.

Resultat scheint aber mit dem Begriff des Willens, wie er eben für das Vermögen, sittlich und unsittlich zu handeln, genommen wurde, nicht auf das Beste übereinzustimmen. Und dieß hat wohl keinen andern Grund, als daß Plato, in dem ersten Versuche einer Theorie der Freiheit, diesen auch bis auf unsere Zeit so schwierigen Gegenstand nicht deutlich und bestimmt gedacht hatte, und daher Freiheit bald für das Vermögen sittlich, bald für das Vermögen sittlich und unsittlich zu handeln, erklärte.

Die Sittlichkeit (δικαιοσυνη) bestehet also in dem Willen, der Vernunft die zwei andern Vermögen des Gemüths unterzuordnen, oder in der richtigen Maxime in Ansehung des Bestimmens und des Bestimmtwerdens in dem Praktischen. Eine Handlung, welche dieses richtige Verhältniß zum Grunde oder zum Zwecke hat, ist eine sittliche Handlung; eine unsittliche ist diejenige, welche jenes Verhältniß stöhret oder aufhebt. Die Erkenntniß von diesem Verhältniß, oder von der gehörigen Unterordnung der Vermögen, welche bei jeder Handlung die Regel vorschreibt, ist Weisheit (σοφια).[74]) Die

74) de Republica IV. S. 375. το δε γε αληθες, τοιωνδε μεν τι ην, ως εοικεν, ἡ δικαιοσυνη, αλλ' ὁ περι την εξω πραξιν των αὐτου, αλλα περι την εντος ὡς αληθως, περι ἑαυτον και τα ἑαυτου, μη εασαντα τα αλλοτρια πραττειν ἑκαστον εν αὐτῳ μηδε πολυπραγμονειν προς αλληλα τα εν τῃ ψυχῃ γενη, αλλα τω οντι τα οικεια ευ θεμενον και αρξαντα αυτον αὐτου, και κοσμησαντα, και φιλον γενομενον ἑαυτῳ και ξυναρμοσαντα τρια οντα, ὡσπερ ὁρος τρις ἁρμονιας στιχους — και ει αλλα ατττα μεταξυ τυγχανει οντα· παντα ταυτα ξυνδησαντα, και πανταπασιν ἑνα γενομενον εκ πολλων σωφρονα και ἡρμοσμενον, ὁυτω δη πραττειν ηδη, εαν τι πραττῃ. — εν πασι τουτοις ἡγουμενον και νομιζοντα δικαιαν μεν και καλην πραξιν, ἡ αν ταυτην την ἑξιν σωζῃ τε και συναπεργαζηται· σοφιαν δε, την επιστατουσαν ταυτῃ τῃ πραξει επιστημην· αδικον δε πραξιν, ἡ αν αει ταυτην λυῃ· αμαθιαν δε, την ταυτῃ αν επιστατουσαν δοξαν. S. 373.

Digitized by Google

Die Unterordnung des Begehrungsvermögens unter die Vernunft ist die Mäßigkeit (σωφροσυνη); und die Unterordnung des Gefühlvermögens heißt Tapferkeit (ανδρια)[75]. So entwickelte Plato aus dem Begriff der Sittlichkeit und der moralischen Natur des Menschen die vier Kardinaltugenden, von denen wir weiter unten ein Mehreres sagen werden.

Die Sittlichkeit ist nur ein Ideal (παραδειγμα), welchem nur die Gottheit vollkommen entspricht. Der Mensch kann dasselbe nie erreichen; er soll sich aber demselben immer so viel als möglich nähern, und wer das thut, der ist schon ein achtungswürdiger Mensch.[76]) Nur in einem künftigen Leben, wenn der Mensch frei von Sinnlichkeit ist, darf er hoffen, vollkommen weise und tugendhaft zu werden.[77])

Die Sittlichkeit als Zustand, wo die Vernunft gesetzgebend ist, und sich die übrigen Vermögen untergeordnet hat, äußert sich durch Einheit, Ordnung und Zusammenstimmung in Worten und Handlungen. Denn der sittlichgesinnte Mensch hat nur einen obersten Zweck, Gesichtspunkt und Gesetz, dem er alles unterordnet; die Sinnlichkeit wird in ihren gehörigen Grenzen erhalten, und befolgt willig, was die Vernunft vorschreibt. Er hat daher kein getheiltes Interesse; er thut, was er soll, und was schicklich ist, zur rechten Zeit; er thut weder zu wenig noch zu viel, vermeidet die Extremen; er ist mit sich vollkommen Eins, gleichförmig in allen Handlungen. Kurz es ist vollkommene Gesetzmäßigkeit (νομιμον) und Har-

 monie.

75) de Republ. IV. S. 373.

76) Theaet. S. 123. παραδειγματων, ων τω οντι ουδενων τα μεν θειοτατα ευδαιμονεστατα, τα δε αθεοτατα, αθλιωτατα. S. 121. de Rep. V. S. 50. VII. 133. IX. S. 281. αλλ' εν ουρανω ισως παραδειγμα ανακειται τω βουλομενω ορᾶν, και ὁρωντι ἑαυτον κατοικιζειν. διαφερει δε ουδεν, ειτε που εστιν, ειτε εσται. τα γαρ ταυτης μονης αν πραξειεν, αλλης δε ουδεμιας.

77) Phaedo S. 183, 190, 191. Cratylus S. 270, 271.

Digitized by Google

monie.[78]) Daher ist die Sittlichkeit gleichsam die innere Schönheit, und, mit der äußern verbunden, das Ideal aller Schönheit.[79])

Weisheit ist die Erkenntniß des Gesetzes, welches die Vernunft vorschreibt, oder die Erkenntniß von dem, was man gegen Gott und Menschen in Handlungen und Reden zu beobachten hat.[80]) Sie ist eine Vernunfterkenntniß; denn die Vernunft (φρονησις, νους) ist das Vermögen zu erkennen, was man thun und nicht thun soll. Daher nennt Plato die Erkenntniß des Sittengesetzes schlechthin die Vernunfterkenntniß (φρονησις), oder reine Wissenschaft (επιστημη), oder die Wissenschaft von dem, was dem Menschen das Beste ist (επιστημη του βελτιστου).[81]) Zuweilen verstehet er unter Weisheit nicht allein die Erkenntniß seiner Pflichten, sondern auch die Ausübung derselben; und die lezte bezeichnet er vorzüglich mit diesem Worte. Weise ist derjenige, der Recht thut, oder nach der Vernunft lebt, wenn er auch sonst keine

78) de Legib. III. S. 132. πως γαρ αν ανευ ξυμφωνιας γενοιτ' αν φρονησεως και το σμικροτατον ειδος, ουκ εστιν, αλλ' ἡ καλλιστη και μεγιστη των ξυμφωνιων, μεγιστη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια· ὡς ὁ μεν κατα λογον ζων μετεχοις. de Rep. IV. S. 375, 378. Politicus S. 62, 114. Gorgias S. 125.

79) Philebus S. 317. de Republ. III. S. 294, 295. ουκουν ὁτι αν ξυμπιπτῃ εν τε τῃ ψυχῃ καλα ἡθη ενοντα, και εν τῳ ειδει ὁμολογουντα εκεινοις και ξυμφωνουντα, τυ αυτυ μετεχοντα τυπυ, τυτ' αν εη καλλιστον θεαμα τῳ δυναμενῳ θεασθαι.

80) de Republ. IV. S. 373. σοφον δε γε καλουμεν ἑνα ἑκαστον εκεινῳ τῳ σμικρῳ μερει, τῳ ὁ ηρχε τ'εν αυτῳ, και τουτο παρηγγελλεν, εχον αν κρατεινο επιστημην εν αὐτῳ την τυ ξυμφεροντος ἑκατῳ τε και ὁλῳ τῳ κοινῳ σφων αυτων τριων οντων. Alcibiad. II. S. 81. 100.

81) Defin. S. 288. φρονησις επιστημη αγαθων και κακων — διαθεσις καθ' ἡν κρινομεν τι πρακτεον και τι μ πρακτεον. Alcibiad. II. S. 81. 89. 90. 94. de Republ. IV. 344. Protagor. S. 173.

Digitized by Google

keine Kunst und Geschicklichkeit verstünde, und keine Kenntnisse besäße.[82])

Die Erkenntniß des Sittengesetzes ist entweder lebendig oder todt. In dem ersten Fall bestimmt sie das Begehrungs- und Gefühlvermögen, daß sie nur das begehren und lieben, was recht und gut ist, und also mit der Vernunft übereinstimmen. In dem zweyten Fall ist die Erkenntniß ohne Einfluß auf beide Vermögen; und man liebt entweder das, was man für gut und recht erkannt hat, nicht oder haßt es noch überdem, und billiget das, was für unrecht und böse erkannt ist. Diese unwirksame Erkenntniß nennt Plato Unwissenheit (ανοια, αμαθια), die Quelle aller moralischen Vergehungen.[83]) Die Unwissenheit ist aber von gedoppelter Art. Man kennt entweder sein Bestes, das ist das Sittengesetz nicht, oder man hat nur von äußeren Umständen, Verhältnissen und Thatsachen keine Kenntniß. Nur die erstere Unwissenheit ist die Quelle alles moralischen Bösen.[84]) Die Quelle derselben ist eine unverhältnißmäßige Stärke des sinnlichen Begehrungs- und Gefühlvermögens, oder die Selbstliebe, welche jeden Menschen blendet und sein Urtheil über das, was recht, gut und sittlich ist, verdirbt, daß er sein Ich der Wahrheit und der Sittlichkeit vorziehet.[85])



82) de Legib. III. S. 132.

83) de Legib. III. S. 130, 131. S. 129. δεοι δε δη προς πασαν μεν (αρετην) βλεπειν, μαλιστα δε και προς πρωτην την της ξυμπασης ηγεμονα αρετης. φρονησις δ' ειη τυτο και νυς και δοξα, μετ' ερωτος τε και επιθυμιας τυτοις επομενης. S. 128. de Republ. III. S. 291. IV. 350.

84) Alcibiad. II. S. 86, 87. seq.

85) de Legib. V. S. 213. το δε αληθειᾳ γε παντων αμαρτηματων δια την σφοδρα εαυτυ φιλιαν αιτιον εκαστῳ γιγνεται εκαστοτε. τυφλυται γαρ περι το φιλυμενον ὁ φιλων. ὁτε τα δικαια και αγαθα και τα καλα κακως κρινει, το εαυτυ προ τυ αληθυς αει τιμων δειν ἡγυμενος. Phaedo S. 189, 190. Timaeus S. 330. 331, 332.

Digitized by Google

Die Vernunft, welche die moralische Erkenntniß begründet, ist zugleich auch das praktische Beurtheilungsvermögen, wodurch man den Charakter und die Handlungen anderer beurtheilet, ob sie sittlich oder unsittlich sind. Dieses Vermögen haben auch diejenigen, welche nicht der Tugend gehuldiget haben; sie unterscheiden durch das Göttliche in ihrer Seele mit scharfem Blick gute und böse Menschen.[86]) Doch findet hier noch ein großer Unterschied statt. Der Mensch von sittlicher Gesinnung hat in sich selbst das Sittengesetz, und in seinem Bewußtsein eine innere Erfahrung von Befolgung desselben. Diese innere Erfahrung fehlet dem Lasterhaften; er kennt in seinem Bewußtsein nur die unsittliche aber nicht die sittliche Handlungsweise. Nach der unsittlichen Handlungsweise kann er aber die sittliche nicht beurtheilen. Daher kann er wohl, so lange er mit Menschen von gleichem Charakter zu thun hat, für schlau, listig, klug und vorsichtig gehalten werden, indem er andere nach sich mißt; aber unter guten Menschen muß seine Klugheit als Albernheit und unzeitiges Mißtrauen erscheinen, weil es ihm an dem richtigen Maaßstab zur Beurtheilung eines guten Charakters fehlet. Der tugendhafte Mann kann durch fremde Erfahrungen ersetzen, was er in seinem Innern zur Kenntniß des Lasters nicht findet. Kurz das Laster erkennt weder sich noch die Tugend; diese aber, durch Welt- und Menschenkenntniß unterstützt, sowohl sich als ihr Gegentheil.[87])

Die

86) de Legib. XII. S. 194, 195. ἡ γαρ ὄσιον ὁσιας αρετης απτεσθαμενοι τυγχανουσιν ὀι πολλοι, τουτου και τα κρινειν τους αλλους ὀι πονηροι και αχρηστοι· θειον δε τι και ευτοχον ἐστι και τοις κακοις.

87) de Republ. IIK S. 307. 309. πανηρια μεν γαρ αρετην τε και ἀυτην ὑπον' αν γνοιη· αρετη δε φυσεως πανουμενης χρονῳ ἁμα ἀυξης τε και πανηριας απιστημων λαθηται.

Digitized by Google

Die moralische Erkenntniß ist entweder bloß klar oder deutlich. Man ist sich des Gesetzes und seiner Pflichten entweder mit oder ohne Gründe bewußt. In diesem Fall hat man nur eine richtige klare Vorstellung (αληθης δοξα); in jenem eine wissenschaftliche deutliche Erkenntniß (επιστημη). Jene Erkenntniß hat man in dem jugendlichen Alter, diese erlangt man erst bei reifern Jahren. Man kann in beiden Fällen eine richtige Vorstellung von dem haben, was man thun oder nicht thun soll. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen einer bloß klaren und einer deutlichen Erkenntniß. Jene kann leicht verfälscht werden, und ist wandelbar. Durch die deutliche Vorstellung des Grundes erlangt die Erkenntniß erst Festigkeit.[88])

Diese klaren aber undeutlichen Vorstellungen oder unentwickelten Urtheile scheint Plato aus der innern Thätigkeit der Vernunft und dem Einfluß, welchen sie auf die Bestimmung des Begehrungs- und Gefühlvermögens hat, abzuleiten. Die Vernunft fodert, daß man ihrem Gesetz allein gehorchen soll, und sie bestimmt das Begehrungs- und Gefühlvermögen, das zu lieben und zu begehren, was der Vernunft gemäß ist. Die praktische Vernunft äußert sich daher in der undeutlichen Erkenntniß durch gewisse Gefühle und Bestrebungen.[89]) Diese Gefühle sind

88) de Republ. III. S. 293. τα δ' αισχρα ψεγοι τ'αν ορθως και μισοι, στι νεος ων, πριν και λογον δυνατος ειναι λαβειν· ελθοντος δε του λογου, ασπαζοιτ' αν αυτον, γνωριζων δι' οικειοτητα μαλιστα, ὁ ὑτω τραφεις. de Legib. II. S. 58, 59. Meno. S. 383 — 387. ορθως δε γε ἡγεισθαι δυο ὀντα ταυτα μονα, δοξαν τε αληθη και επιστημην· ἁ εχων ανθρωπος, ορθως ἡγειται. Timaeus S. 331, 332.

89) de Legib. III. S. 129. de Republ. III. S. 291. IV. 350. τας δε χε ἁπλας τε και μετριας (επιθυμιας, ἡδονας, λυπας), αι δη μετα νου τε και δοξης ορθης λογισμου αγονται, εν ολιγοις τε ἐπιτευξη.

Digitized by Google

sind Schaam (αισχος, αισχυνη), Mißbilligung des moralisch Bösen, Furcht vor den Urtheilen anderer Menschen;[90]) ein unruhiges Gewissen, peinigendes Gefühl der Schuld, und Erwartung verdienter Strafe;[91]) Wohlgefallen an dem sittlich Guten und an tugendhaften Menschen (εφως)[92]).

Das moralische Gefühl äußert sich entweder durch Mißbilligung, Unwillen, Zorn, in diesem Falle macht es einen Theil des Gefühlvermögens aus, welches Plato das θυμοειδες nennt; oder durch Wohlgefallen, Billigung und Streben nach dem Guten, in diesem Falle kommt es unter dem Namen der Liebe (εφως) vor. Das moralische Mißbilligungsvermögen äußert sich dann, wenn die Begierden mit der Vernunft streiten, durch Unwillen und Zorn über die überwältigende Gewalt sinnlicher Reitze, in dem Kampf und Streit gegen die Begierden. Es bestreitet aber nicht solche Begehrungen, welche mit der Vernunft übereinstimmen. Wenn man glaubt Unrecht gethan zu haben, dann erträgt man Hunger und Durst, und alles was der Beleidigte ausleget, ohne Unwillen und Aufwallung des Zorns. Je edeler ein Mensch ist, desto mehr glaubt er das verdient zu haben. Ganz anders verhält es sich, wenn ein Mensch überzeugt ist, daß man ihm Unrecht gethan hat; dann kocht, tobt und streitet es für das Recht; es erträgt Hunger, Durst und alle Unannehmlichkeiten mit der größten Beharrlichkeit, bis es sich Recht verschafft hat. — Diese Gefühle äußern sich schon in der Jugend, wo die Vernunft noch keine Schlüsse macht; es kann auch übel geleitet werden und ausarten; es ist daher von der Vernunft verschieden.[93]) Allein ungeachtet dieser Unterschei-

90) de Legib. I. S. 49, 50.
91) de Republ. I. S. 153, 154.
92) de Legib. IV. S. 176. de Republ. III. S. 293—296. τα τυ καλυ εφωτικα.
93) de Republ. IV. S. 368—370.

Digitized by Google

scheidung leitet er dieses Gefühl doch von einer Wirkung der Vernunft ab.[94]) Hieraus ergiebt sich folgendes Resultat: Diese Gefühle, als Gefühle betrachtet, sind von der Vernunft unterschieden; sie stehen aber mit der Vernunft, als Folgen mit dem Grunde, im Zusammenhange. Es giebt aber auch andere moralische Gefühle von angenehmer Art. Jede Ausübung der Tugend ist mit einem angenehmen Gefühle verknüpft, welches von reiner Art ist, weil es nicht auf der Affection eines körperlichen Theiles beruhet, und daher mit keinem unangenehmen Gefühle gepaaret ist. Es ist ein reines geistiges Vergnügen.[95]) Dieses moralische Vergnügen leitete Plato wahrscheinlich, so wie jenes unangenehme Gefühl, aus dem Einfluß der Vernunft auf das Gefühlvermögen ab.[96])

Die reine moralische Liebe ist das durch die Vernunft, oder durch die Ideen von dem Guten und Schönen bestimmte Begehrungsvermögen. Wir werden davon in dem zweiten Abschnitt handeln.

94) Timaeus S. 387, 388. τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἅμα τῶν φλεβῶν, καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρὸς ἅλματος, τῆς τῶν δεξαφέρειν βιαίων κατεσκεύασεν, ἵνα ὅτε ζέσειν τὸ τοῦ θυμοῦ γένος, τοῦ λογοῦ παραγγείλαντος, εἴτις ἀδίκως περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἐξωθεν, ἢ καὶ τις ἀπὸ τῶν ἐνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὀξέως διὰ πάντων τοῦ τενόντων παν ὅσον αἰσθητὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε πέρα κελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον γίγνοιτο εὐήκοον, καὶ ἕποιτο παντῃ, καὶ τὸ βέλτιστον ὕπος ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεύειν ἐφῃ.

95) Philebus S. 30.

96) Philebus S. 211. ἡδέσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῇ σωφροσύνῃ.

## Zweiter Abschnitt.

### Von dem höchsten Gute.

Es ist ein Naturgesetz für den Menschen, daß er nur dasjenige begehret, was er für gut hält. Das Begehren stehet in einem nothwendigen Zusammenhange mit dem Vorstellen. Es ist daher keinesweges gleichgültig, was sich die Menschen für Begriffe von dem, was gut ist, und vorzüglich von dem höchsten Gute gebildet haben. Je nachdem der Begriff davon beschaffen ist, richtet sich auch der Begriff von dem guten und bösen Leben, und die Lebenswahl.[1]) Wer zum Beispiel das Unrecht thun für besser hält als das Recht thun, der wird natürlich dieses jenem nachsetzen; und wer glaubt, die Gerechtigkeit sei nur etwas Erzwungenes, der wird auch nur da die Gerechtigkeit befolgen, wo er gezwungen wird.[2]) Es ist daher eine der wichtigsten Wissenschaften, welche den Begriff von dem höchsten Gut fest sezt; die Erkenntniß desselben ist die Bedingung von jedem andern Guten; wer sie nicht besizt, dem ist überhaupt nichts nüze.[3]) Die Sittlichkeit selbst kann ohne richtige Ueberzeugung von dem höchsten Gute nicht bestehen; wer nicht den höchsten Zweck, worauf sich alles beziehen muß, kennet,

1) de Republ. IX. S. 253. X. S. 331, 332.
2) de Republ. II. 208. I. 180. seq. Gorgias.
3) Charmides S. 150, 151. Alcib. II. S. 89. ὅτι, ὡς ἐπὸς εἰπεῖν, κινδυνεύει τὸ γε τῶν ἄλλων ἐπιτήμων κτῆμα; εἰ τις ἀνεὺ τὰ βελτίστα κεκτημένος ἡ, ὀλιγακις μὲν ὠφελεῖν, βλάπτειν δὲ τὰ πλεῖστα τῶν ἐχόντα αὐτά.

Digitized by Google

kennet, kann weder die Foderungen der Sittlichkeit erkennen, noch ihnen nachzukommen sich bestreben.[4])

Die Menschen zählen gewöhnlich nur Gesundheit, Stärke, Schönheit und Reichthum unter die Güter. Dahin rechnen sie noch eine große Mannichfaltigkeit von andern Dingen, z. B. gesunde Beschaffenheit der Sinnenorgane und des Empfindungsvermögens, oberste Gewalt in dem Staate, die Freiheit alles zu thun, was man will, und zu dem allen noch Unsterblichkeit, oder den ewig fortdauernden Genuß aller dieser Güter.[5]) Wie man aber keine sittliche Handlung für die Sittlichkeit selbst nehmen kann, so ist auch keines von diesen Gütern das Gute an sich.[6]) Nach einigen ist das Gute nichts anders als das Angenehme, oder das Vergnügen, und gut und angenehm sind Wechselbegriffe; nach andern bestehet das Gute nicht in der Empfindung angenehmer Gefühle, sondern in dem Denken, in Erkenntnissen und Wissenschaften. Allein da es einander ganz entgegengesetzte Gefühle giebt; da man nicht leugnen kann, daß einige gut einige böse sind; und da endlich auch zwischen den Wissenschaften ein eben so großer Unterschied statt findet: so kann man weder von dem einen noch von dem andern geradezu behaupten, es sei das Gute; sondern es muß noch außer diesen ein absolutes Gut sein, nach welchem alle andere Dinge beurtheilet werden, ob sie gut oder böse sind. Wollte man sagen, die Erkenntniß des Guten ist das Gute an sich: so würde man dadurch um nichts klüger sein, wenn nicht vorher bestimmt ist, worinn das Gute bestehet.[7]).

Die meisten Menschen sind in Ansehung ihrer Pflichten mit den subjektiven Aussprüchen ihres Gewissens

4) de Republ. VI. S. 111, 112. Alcibiad. II. S. 93, 94.
5) de Legib. II. S. 75, 76. Gorgias S. 14.
6) de Republ. II. S. 64. VI. S. 116.
7) de Republ. VI. S. 112.

Digitized by Google

sens zufrieden; sie handeln nach dem, was ihnen recht dünkt. In Ansehung des Guten aber verlangen sie etwas mehr als blos subjektive Meinung; sie fodern eine objektive Erkenntniß von dem, was Gut ist. Denn sie sehen leicht ein, daß wenn sie sich etwas als gut vorstellen, es deshalb noch nicht wirklich gut ist. Das Gemüth strebt und ringt unaufhörlich nach dem Besitz des Guten, oder dessen, um welches willen alles gethan wird; es sezt die Realität desselben voraus, wenn es sich gleich dasselbe weder durch einen deutlichen Begriff noch durch ein unerschütterliches Gefühl vorstellen kann.[8])

Wir werden die Gedanken des Plato über das höchste Gut am besten und vollständigsten vortragen können, wenn wir erst seine Eintheilung des Guten und der Güter, dann die Bedingungen des höchsten Gutes darstellen, und endlich untersuchen, wie er nach diesen leitenden Principien das höchste Gut wirklich bestimmt hat.

Bei den folgenden Eintheilungen liegt der noch nicht bestimmte Begriff zum Grunde: Gut ist, was begehret wird, oder begehrungswürdig, oder was ein Gegenstand des Begehrens überhaupt ist.

Alle Dinge sind entweder gut (αγαθα) oder böse (κακα) oder weder gut noch böse. Zum Guten rechnet man z. B. Erkenntniß, Gesundheit, Reichthum; zum Bösen das Gegentheil von diesen; zu dem was weder gut noch böse ist, das Sitzen, Gehen, zu Schiffe gehen, den Besitz lebloser Dinge.[9])

Die Güter beziehen sich entweder auf die Seele, z. B. die Tugend, oder auf den Körper, z. B. Schönheit,

8) de Republ. VI. S. 113. ὁ δη διωκει μεν απασα ψυχη, και τουτου ἑνεκα παντα πραττει, αποµαντευοµενη τι εἰναι, αποροῦσα δε και ουκ εχουσα λαβειν ικανως τι ποτ' ἐστιν, οὐδε πιστει χρησαµενη µονιµῳ. Theaet. S. 124.

9) Gorgias S. 46, 47.

Digitized by Google

heit, Gesundheit, oder auf den äußern Zustand, z. B. Reichthum, Freunde.[10]) Nach einer andern Eintheilung werden sie in göttliche (θεια) und menschliche (ανθρωπινα) eingetheilt. Jene begreifen alles das, was der Mensch als rein vernünftiges Wesen, z. B. Tugend, Weisheit; diese, was der Mensch als sinnlich vernünftiges Wesen begehret; zu den lezten gehöret alles, was außer Tugend und Weisheit noch ein Gegenstand des Begehrens ist.[11])

Das Gute ist überhaupt von dreierlei Art. Es ist entweder von der Art, daß man es blos der Folgen wegen begehret, z. B. Arzneimittel, Arbeiten, Beschwerlichkeiten; oder man begehret es nicht darum, weil es diese oder jene Folgen hat, sondern an sich ohne alle weitere Rücksicht, z. B. das wahre Vergnügen; oder endlich man begehret etwas nicht nur an sich, um sein selbst willen, sondern auch um der Folgen willen, z. B. das Denken, Gesundheit.[12]) Plato unterscheidet hier also ein absolutes und ein bedingtes Begehren. Die hier angegebenen Beispiele dürfen noch nicht für die bestimmten Gegenstände der zwei Arten des Begehrens genommen, sondern nur als Beispiele, um den Begriff klar zu machen, angesehen werden. Die Bestimmung des Gegenstandes des absoluten Begehrens erfodert zum wenigsten noch eine schärfere Untersuchung.

Das, was man um sein selbst willen begehret, ist das Gute an sich; dieses muß also von der Art sein, daß man es nicht um etwas andern wegen, sondern, daß man um seinet willen alles andere begehret. Es ist ein absoluter, unbedingter Gegenstand des Begehrens, oder Zweck an sich. Es muß ferner an sich vollkommen (τελεον) und zurei-

10) Diogenes L. III. 80. Gorgias S. 67.
11) de Legib. I. S. 18.
12) de Republ. II. S. 206.



Digitized by Google

zureichend (ἱκανον) sein, daß es keiner Sache weiter bedarf. Endlich muß das Gute an sich so beschaffen sein, daß jedes Wesen es begehret und zu erlangen trachtet, sobald es erkannt ist.[13]) Dieses sind die Bedingungen und Merkmale des absoluten Gutes; es muß Zweck an sich, vollkommen, und ein nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Begehrens für jedermann sein.

Es fragt sich jezt, welches ist der Gegenstand, welcher diesen Bedingungen entspricht? welches ist das absolute Gute? Plato hätte ohne alle Umschweife festsetzen können, daß nichts anders als Sittlichkeit das absolute Gut sei; denn der Wille, Recht zu thun, muß von jedem vernünftigen Wesen als gut gedacht und gebilliget werden. Die Sittlichkeit ist auch nicht deswegen gut, weil sie begehret wird; sondern weil sie gut ist, wird sie begehret; sie ist also ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens.[14]). Da der aber einen längern Weg wählet, um das auszumachen, so müssen wir ihm auf diesem folgen.

Wir unterscheiden an dem Menschen zweierlei, das Denken (φρονειν) und das Gefühl der Lust, das Vergnügen (χαιρειν). Es fragt sich also, ob das Denken oder das Vergnügen das Gute an sich, oder noch bestimmter, ob es in dem Zustand des Denkens oder des Vergnü-

13) Philebus S. 227, 228. την τ'αγαθὸν μοιραν ποτερον αναγκη τελεον ἡ μη ειναι — παντων δηπου τελειοτατον — τι δε; ἱκανον τ'αγαθον; — πως γαρ ου; και παντων γε εις τυτο διαφερει των ὀντων — το δε γε μην, ὡς ἐμοιμε, περι αυτο αναγκαιοτατον ειναι λεγειν, ὡς παν το γιγνωσκον αυτο θηρευει και ὑφιεται βυλομενον ἑλειν και περι αυτο κτησασθαι, και των ἀλλων ὑδεν φροντιζει, πλην των αποτελυμενων ἁμα αγαθοις. — S. 296. το γε μην ὑ ἑνεκα το ἑνεκα του γιγνομενου αει γιγνεσθ' ὀν, ὀν τη του αγαθου μοιρᾳ εκεινο εστι. Definit. S. 292, 296. Gorgias. S. 115.

14) Eutyphro S. 21 — 24.

Digitized by Google

gnügens zu suchen sei; es fragt sich, ob nicht außer beiden noch ein dritter Zustand ist, welcher für das absolute Gut gehalten werden muß?[15]) Um die erste Frage zu beantworten, müssen wir das Denken und das Gefühl isoliren, und untersuchen, ob der Zustand, wo man blos denkt, ohne Lust zu empfinden, oder der Zustand, in dem man angenehm afficiret wird, ohne etwas zu denken, wünschenswerth ist. Sollten sich Gründe finden, beides zu verneinen, so werden wir die zweite Frage bejahen müssen.[16])

Wenn wir das Vergnügen von allem Denken absondern, so denken wir uns einen Menschen, welcher, ohne etwas zu denken, nur angenehm afficiret wird. Dann fehlt ihm aber das Bewußtsein, ob er Vergnügen empfindet oder nicht; er weiß nicht, ob er angenehme Empfindungen gehabt habe; er kann weder urtheilen noch schließen, daß er angenehm empfinde, oder angenehm empfinden werde. Ist ein solches Leben wohl wünschenswerth? Für den Menschen zum wenigsten nicht.[17]) Hierzu kommt noch, daß jedes angenehme Gefühl eine Veränderung des Gemüths ist, welche anfängt und aufhöret zu sein; daß sie bedingt ist, nicht als Zweck an sich, sondern als Mittel zu einem Zwecke, gedacht werden kann. Es giebt auch eine große Mannichfaltigkeit von Vergnügen, welche nicht von einerlei Art und Güte sind. Es muß daher etwas anders geben, wornach man beurtheilen kann, ob sie gut oder nicht gut sind. Das Ver-

 gnü-

15) Philebus S. 208, 209. ὡς νυν αυτων ἑκατερος ἑξιν ψυχης και διαθεσιν αποφαινειν τινα επιχειρησει, την δυναμενην ανθρωποις πασι τον βιον ευδαιμονα παρεχειν — ὑμεις μεν την τυ χαιρειν, ἡμεις δ' αυ την τυ φρονειν (φατε.) S. 309, 310.

16) Phileb. 228. σκοπωμεν δη και πρωτιστον τον τε ἡδονης και τον φρονησεως βιον ἑκατερον χωρις — μητε εν τῳ της ἡδονης ενεστω φρονησις, μητε εν τῳ της φρονησεως ἡδονη.

17) Philebus S. 228, 229.

gnügen und folglich auch das Angenehme kann nicht das Gute selbst sein.[18])

Eben das läßt sich aber auch von dem bloßen Denken sagen. Kein Mensch würde sich ein Leben wählen, in dem er beständig denken, erkennen, urtheilen und schließen müßte, ohne die geringste Empfänglichkeit für Lust und Unlust zu haben.[19])

Da also weder Denken noch das Vergnügen derjenige Zustand ist, welcher für den Menschen vollkommen befriedigend und wünschenswerth ist, so muß wohl die Vereinigung von beiden das vollständige Gut für denselben sein. Es ist also nichts Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes (μικτος, κοινος βιος).[20])

Wir unterscheiden aber zwei Arten des Denkens, ein reines und empirisches Denken. (Man sehe 1. Th. 2tes Kap. S. 49. und 72.) Die Gefühle sind ebenfalls von gedoppelter Art, reine oder wahre und gemischte. (Man vergleiche 2. Th. 3tes Hauptstück. S. 218). Jezt soll das Denken mit dem Gefühl vereiniget werden. Es ist aber nicht gleichgültig, auf welche Art das geschiehet. Denn da wir in dieser Verbindung und Zusammensetzung das vollständige Gut suchen, so muß auch die Vereinigung auf die vollkommenste Weise geschehen. Wir müssen also untersuchen, wie sich die verschiedenen Arten des Denkens und der Gefühle bei dieser Vereinigung zu einander verhalten.[21])

Das

18) Philebus S. 296. 308, 309. de Republ. VI. S. 113.
19) Philebus S. 230, 309.
20) Philebus S. 230, 310.
21) Philebus S. 307. 310, 311, 315. μιγνυντας δ'αει μετ' αφροσυνης και της αλλης κακιας ἑπομενας, πολλη τυ αλογια τῳ νῳ μιγνυναι του βιλομενον ὅτι καλλιστην ἰδοντα και ασταθεστατην μιξιν και κρασιν, μαθειν αν ταυτῃ πειρασθαι, τι ποτε εν τε ανθρωπῳ και τῳ παντι πεφυκεν αγαθον, και τινα ἰδεαν αυτην ειναι ποτε μαντευτεον.

Digitized by Google

Das reine Denken, oder die Erkenntniß a priori, ist zwar die oberste Erkenntniß, aber doch nicht zureichend; sie bedarf noch der empirischen. Es lassen sich auch alle Erkenntnisse vereinigen, insofern sie nur dem reinen Denken untergeordnet werden.[22]) Daß Plato unter der reinen Erkenntniß vorzüglich die Erkenntniß von dem Sittengesetz und dem, was für den Menschen das Beste ist, verstehet, darf nicht übersehen werden. — Die angenehmen Empfindungen können nichts dagegen haben, sich mit jedem Denken zu vereinigen. Aber die Vernunft, als das Princip des Denkens, widersetzt sich der Vereinigung mit allen angenehmen Gefühlen. Denn die starken, unmäßigen und unbändigen angenehmen Gefühle verhindern und unterdrücken das Denken, vertilgen die wahren Ueberzeugungen aus dem Bewußtsein, und hemmen den Einfluß derselben auf das ganze Gemüth. Es wäre daher unvernünftig, mit der Vernunftthätigkeit Gefühle zu verbinden, welche, indem sie in einem Zustande der Vernunftlosigkeit entspringen, mit der Vernunft streiten.[23])

Hieraus ergiebt sich folgendes Resultat: Mit der Vernunftthätigkeit oder dem Denken lassen sich nur diejenigen Gefühle vereinigen, welche entweder aus der Vernunftthätigkeit selbst entsprungen, oder doch durch dieselbe bestimmt und modificiret sind. Von dieser Art sind die nothwendigen, reinen, wahren Gefühle, die reingeistigen und die moralischen, welche die Ausübung der Tugend begleiten.[24])



22) Philebus S. 311, 312, 313. ὡκουν ἐγω οἰδα, ὁ, τι τις ἀν βλαπτοιτο, πασας λαβων τας αλλας, ἐπιστημας ἐχων πρωτας.

23) Philebus S. 313 — 315.

24) Philebus S. 315. αλλας δε ἡδονας, ἀληθεις και καθαρας, ἀς εἰπις ἐχεδον, οἰκειας ἡμιν νομιζε, και πρὸς ταυτας τας μετ' ὑγιειας και τὴ σωφρονειν και ἐν και ξυμπασης ἀρετης,

Die Vereinigung dieser Gefühle mit dem Denken ist das vollständige Gut der Menschen; sie ist ein Ideal seiner höchsten Vollkommenheit, und ein Muster, nach welchem er handeln soll.[25]) Wir finden in diesem Inbegriff Wahrheit, Regelmäßigkeit und Harmonie. Wahrheit, denn die Gefühle sind wahr, sie sind auch durch die Vernunft die Quelle aller Wahrheit, bestimmt. Regelmäßigkeit, weil das Ganze und die einzelnen Bestandtheile durch eine Regel (μετρον) bestimmt sind. Harmonie, weil alles Mannichfaltige in diesem Inbegriff zusammenstimmt. Wo Regelmäßigkeit und Harmonie in Vereinigung ist, da ist auch sittliche Schönheit. Hier treffen also die Begriffe der sittlichen Schönheit (καλον, καλλος) und des Guten, in einem zusammen. Dieses sind die drei nothwendigen Merkmale des menschlichen vollständigen Gutes, um deren willen die Einheit jenes Mannichfaltigen auch nur ein Gut sein kann.[26])

Hieraus läßt sich endlich noch die Frage beantworten: Welches ist in diesem Mannichfaltigen das Vorzüglichste, welches eigentlich macht, daß es ein Gut ist? Denn es ist offenbar, daß es die Regelmäßigkeit und Harmonie ist. Denn wären diese nicht vorhanden, so würde das Mannichfaltige nicht geordnet und zusam-

της, ὁποσαι παθαπερ θεων σπαδαι γιγνομεναι, αυτην ξυνακολουθουσι παντη.

25) Philebus S. 316. αλλ' ει τινος στι προσδει τη συγκρασει ταυτη, λεγε τε συ και Φιληβος· εμοι μεν γαρ καθαπερει κοσμος τις σωματος αρξων καλος εμψυχου σωματος, ὁ νυν λογος επειργασθαι φαινεται.

26) Philebus S. 316—318. ικανον ει μη μια δυναμεθα ιδεα το αγαθον ζητουσαι, συν τρισι λαβοντες, καλλει και συμμετρια και αληθεια, λεγωμεν, ὡς τουτο δουν ἑν ερθοτατ' αν κιτιασαιμεθ' αν των εν τη ξυμμιξει· και δια τουτο, ὡς αγαθον ον, μαλιστην αυτην γεγονεναι.

Digitized by Google

zusammenstimmend, und für kein vernünftiges Wesen ein Gut sein.[27])

Das Denken, in Vereinigung mit den Gefühlen, macht also das vollständige Gut aus; aber die Regelmäßigkeit (Form) und Harmonie (μετρον, το μετριον, ξυμμετρια) ist das höchste Gut. Worin diese Regelmäßigkeit nach dem Plato bestehet, werden wir bald näher untersuchen.

Die Regelmäßigkeit und Harmonie ist die Form, die angenehmen Gefühle und Kenntnisse sind das Mannichfaltige, der zu vereinigende Stoff (απειρον); die Vereinigung beider ist das harmonisch verbundene Mannichfaltige. Das vollständige Gut läßt sich also überhaupt auch als Einheit des nach einer Regel verbundenen Mannichfaltigen betrachten (τετελεσμενον).[28]) So wie nun die Verbindung der Form mit dem Stoffe in allen Dingen der Natur eine Ursache voraussetzt, so muß auch dieses geordnete Mannichfaltige, welches nur durch die Verbindung mit einer Form entstehen kann, eine Ursache haben. Plato leitet die zweckmäßige Verbindung in der Welt von einem Vernunftwesen, der Gottheit ab, und er muß, wenn er consequent sein will, auch dieses regelmäßige Ganze von der menschlichen Vernunft abhängig machen. Und dieses finden wir denn auch in dem Philebus, wenn gleich nicht sehr deutlich, in dem Satze: das menschliche Vernunftvermögen ist der Gottheit, der Ursache aller Zweckmäßigkeit und Ordnung in dem Universum, ähnlich.[29]) Soll

 diese

27) Philebus S. 317. και μην ξυμπασης γε μιξεως ω χαλεπον ειδεν την αιτιαν, δι' ην η παντος αξια γιγνεται ητισιν η τοιαυταν υδενος — ὁτι μετρου και της ξυμμετρου φυσεως μη τυχουσα ητισιν και ὁποιαν ξυγκρασις πασα, εξ αναγκης απολλυει τα τε κερανυμενα και πρωτην εαυτην.

28) Philebus S. 242.

29) Philebus 248, 249. νους εστι γενεσης του παντος αιτιος.

dieſe Aehnlichkeit ſtatt finden, ſo muß auch die menſchliche Vernunft ein gewiſſes regelmäßiges Produkt hervor bringen, welches nichts anders ſein kann, als das Ideal des Guten, inſofern darin Regelmäßigkeit und Uebereinſtimmung angetroffen wird. Eben dieſes erhellet auch daraus, daß er zeigt, die Vernunft entſpreche dem Ideal des Guten, oder den drei Merkmalen, der Wahrheit, der Regelmäßigkeit, und der Harmonie oder ſittlichen Schönheit, am allermeiſten; ſie ſei die Wahrheit und die Regelmäßigkeit und Sittlichkeit ſelbſt, oder das ihnen am nächſten kommende.[30])

Nach dieſen Unterſuchungen ſtellt Plato folgende Rangordnung der Güter auf: die Regelmäßigkeit und Geſetzmäßigkeit ſelbſt; zweitens, die durch dieſe beſtimmte Mannichfaltigkeit, oder der Inbegriff alles deſſen, was der Menſch unter der Idee der Regelmäßigkeit will und begehret; drittens, die Vernunft, als das Princip aller reinen Erkenntniß; viertens, jede empiriſche Erkenntniß, Kunſt, alle wahren Vorſtellungen und Urtheile; fünftens, alle reinen und wahren Vergnügungen.[31])

Die Regelmäßigkeit (το μετριον) iſt alſo das oberſte Gut; nicht ſo klar iſt es aber, was Plato unter dieſer Regelmäßigkeit verſtehet. Schon nach dem gemeinen Sprachgebrauch bedeutet das Wort μετριον, μετριος, μετριως alles, was ſo iſt, wie es ſein ſoll, was vollkommen iſt, dem weder etwas fehlet noch mangelt.[32]) Das Wort μετριον bedeutet das Maas, die Einheit,

30) Philebus S. 318, 319.

31) Philebus S. 320. ὡς ἡδονὴ κτημα οὐκ ἐστι πρωτον, οὐδ' ἐυ δευτερον, ἀλλα πρωτον μεν ἡ περι μετριον και το μετριον και καιριον, και παντα ὁσοσα τοιαυτα χρὴ νομιζειν την αἰδιον εἰρησθαι φυσιν — δευτερον μεν περι το συμμετρον και καλον και το τελεον και ἱκανον, και παντ' ὁσοσα της γενεσις χαριτης ἐστιν — το τριτον — νων και φρονησιν τιθεις, οὐκ ἀν μεγα τι της ἀληθειας παρεξελθοις. . .

32) Z. B. ὑγιες τε και μετριον ἠθος de Republ. VI. S. 82. μετριος

heit, oder die Regel, nach welcher nicht nur die Größe der Dinge an sich und in Verhältniß, sondern auch das Verhältniß der Dinge in Ansehung der Vollkommenheit, bestimmt wird.[33]) Zum Maasstabe der Vollkommenheit kann aber nichts anders, als die Vollkommenheit selbst, genommen werden.[34]) Plato versteht also unter dem μετρον die Vollkommenheit des Menschen als eines vernünftigen Wesens, welche von dem zu viel oder zu wenig gleich weit abstehet; die Idee von der Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit an sich selbst, oder die Vorstellung von dem, was sein soll.[35]) Hieraus erhellet, daß dieser Begriff kein anderer ist, als der Begriff des Vernunftgesetzes und der dadurch bestimmten Gesetzmäßigkeit;[36]) daß alles, was durch die Vernunft positiv bestimmt ist, und insofern es seinen Grund in der Vernunft hat, gut ist; daß endlich die Vernunft die Quelle und der Erkenntnißgrund alles absoluten Guten, Schönen und Lobenswürdigen ist.[37])



μετριος ανηρ soviel als καλος κ'αγαθος de Republ. III. S. 281. IV. 334. Begierden und Gefühle, welche der Vernunft gemäß, und durch die Vernunft bestimmt sind, heißen μετριαι de Republ. IV. S. 350.

33) Philebus S. 237. Politicus S. 59.

34) de Republ. VI. S. 110. ατελες γαρ ουδεν ουδενος μετρον.

35) Politicus S. 62. το δε ἑτερον (μερος μετρητικης, πασαι ταχυτης) ὁποσαι προς το μετριον και το πρεπον και το καιριον και το δεον, και ὁσαι εις τα μεσον απωκισθη των ἐσχατων. Vergl. Philebus S. 329. Daß in dieser Stelle die moralischen Ideen verstanden werden, ist, wie mir dünkt, aus dem Zusatze και παντα ὁσα τοιαυτα χρη νομιζειν την αἰδιον εἰρησθαι φυσιν klar.

36) Gorgias S. 124, 125. ταις δε της ψυχης ταξεσι και κοσμησεσι (ονομα) νομιμον τε και νομος ουδεν και νομιμοι γιγνονται και κοσμιοι. ταυτα δ' ἐστι δικαιοσυνη τε και σωφροσυνη.

37) Cratylus S. 296, 297. ωκυν και ὁσα μαν αν νους τε και διανοια

Sittlichkeit ist also mit einem Worte die höchste Vollkommenheit des Menschen, oder sein höchstes Gut; eine Wahrheit, welche Plato an so vielen Stellen mit eben so viel Würde als Feuer und Deutlichkeit vorträget. Die Sittlichkeit ist das höchste Gut, weil sie der Zustand der freien ungehinderten Thätigkeit der Vernunft ist. Wäre der Mensch bloßes Thier, so würde und müßte er das Vergnügen über alles setzen; da er aber auch zugleich ein vernünftiges Wesen, und der Geist der eigentliche Mensch ist, so würde er sich selbst zum Thier herabwürdigen, wenn er das Vergnügen zum lezten Zweck aller seiner Handlungen machte.[38]) Der Vernunft ist nur das Streben nach Wahrheit und vernünftiger Thätigkeit angemessen. Gut kann für jedes Wesen nur dasjenige sein, was ihm angemessen (οικειοτατον) ist. Das höchste Gut des Menschen als eines vernünftigen Wesens kann also nur Wahrheit und Sittlichkeit sein.[39])

Was in dem Körper Gesundheit ist, das ist in der vernünftigen Seele Sittlichkeit und Tugend, also der vollkommene Zustand derselben. Es ist ungereimt, nur zu fragen: warum soll ich sittlich sein, oder was wird mir dafür? Denn die Sittlichkeit ist das absolute Gut, über welches nichts Höheres ist.[40])

Wenn wir die mancherlei sinnlichen Triebe und Begierden als eben so viele wilde unbändige Thiere, das mänus

διανοια εργασωνται, ταυτα ουτε τα ανωφελη τα δε μη ψευτα. — και το καλον αρα καλα εργαζονται. Politic. S. 65. τα γαρ αοσωματα, καλλιστα οντα και μεγιστα, λογῳ μονον, αλλῳ δε ουδενι σαφως δεικνυται.

38) Philebus S. 322. de Legib. III. S. 132. Gorgias S. 44, 45, 131. Alcibiades I. 30, 31.

39) de Republ. IX. S. 170.

40) de Republ. IV. S. 387. αρετη μεν αρα, ως εοικεν, υγιεια τε τις ειη και καλλος και ευεξια ψυχης· κακια δε, νοσος τε και αισχος και ασθενεια, seq.

Digitized by Google

männliche Gefühlvermögen (θυμος) als einen Löwen, und die Vernunft als den eigentlichen innern Menschen denken, so bestehet der Mensch, ob er gleich äußerlich nur ein Thier scheint, aus vielen unbändigen Thieren, dem Löwen und dem Menschen. Wer also behauptet, es sei besser Unrecht als Recht thun, der saget eigentlich so viel: Des Menschen Wohl erfodert, daß man jenes vielköpfige Thier füttere und mäste, den Löwen stark mache, den eigentlichen Menschen schwäche und vor Hunger sterben lasse; man dürfe die Thiere nicht zähmen und gewöhnen, daß sie neben einander in Ruhe und Frieden leben, sondern sie müßten die Freiheit haben, sich zu beißen, zu bekriegen und aufzufressen. Wer hingegen in dem Rechtthun das höchste Gut sezt, der behauptet nichts anders als, man müsse in allen Handlungen und Reden das zum Zweck machen, den innern Menschen zu stärken, die zahmern Thiere auferziehen und in Gehorsam erhalten, die unbändigen gar nicht aufwachsen lassen, und dazu die Stärke des Löwen zu Hülfe nehmen, überhaupt das Mannichfaltige des Menschen in Einheit und Harmonie bringen und darin erhalten. Es ist gar keine Frage mehr, welche Behauptung die vernünftigste und wahrste, und auf welcher Seite das größte Gut ist.[41])

Die Sittlichkeit ist das größte Gut, sie ist höher zu achten als alles, was der Mensch sonst unter Güter rechnet. Ja selbst das Leben kommt gegen sie in keine Rechnung. Der Mensch muß zwar das Leben schätzen, aber nur insofern, als es der Sittlichkeit gemäß ist. Und so sehr auch der Mensch sein Selbst liebet, so muß er doch die Sittlichkeit und sittlichen Handlungen noch höher achten und mehr lieben.[42]) Durch die Sittlichkeit bekommt

41) de Republ. IX. S. 273 — 279.

42) Gorgias S. 142. μηγαρ τυτο μεν, το ζην ὁτεσον δη χρονον, τον γε ὰς αληθως ανδρα συντεον εστι, και ὰ φιλοψυχητεον, αλλα

bekommt jedes andere Ding erst seinen Werth. Das Leben, das Empfinden und Denken, jede Kenntniß, Einsicht, Klugheit, jedes äußere Gut ist nur für den Rechtschaffenen gut, denn er allein macht den rechten Gebrauch davon.[43])

Die Sittlichkeit ist also das höchste Gut, oder dasjenige, was selbst Zweck ist, ohne wieder als Mittel zu etwas andern gedacht zu werden; sie ist dasjenige, um welches willen alles andere gethan und begehret werden muß. Sie ist also der oberste Zweck, welchen jedes vernünftige Wesen beständig vor Augen haben, und auf welchen es alle Handlungen richten muß.[44]) Daher ist in dem sittlichen Menschen die größte Einheit und Harmonie anzutreffen, alles Mannichfaltige ist unter dem Gesetz der Vernunft geordnet und bestimmt, und stimmt zusammen.[45])

Da die Vernunft die Quelle aller Sittlichkeit ist, so ist die Vernunft die Ursache von dem höchsten Gute. Denn durch die Vernunft kann nur das Mannichfaltige nach dem Gesetz der Sittlichkeit zu einem harmonischen Ganzen verbunden werden. Daher wird auch die Vernunft und Weisheit, oder die Erkenntniß des Sittenge-

αλλα επιτρεψαντα περι τουτων τω θεω, και πιστευσαντα τοις γυναιξιν, ὁτι την εἱμαρμενην ὑδ' αν εἰς ἐκφυγοι, το επι τουτῳ σκεπτεον, τιν' αν τροπον, τουτον ἐγ μελλει χρονον βιωναι, ὡς αριστα βιωι. de Legib. V. S. 213. ουτε γαρ ἑαυτου ουτε τα ἑαυτου χρη τον γε μεγαν ανδρα σπουδαιον τιθεγειν, αλλα τα δικαια, εαν τε παρ' αυτω, εαν τε παρ' αλλῳ μαλλον ἐγγιγνομενα τυγχανῃ. de Legib. V. S. 205.

43) de Legib. II. S. 75, 76. Alcibiades II. S. 93.

44) Gorgias S. 115. 125. Alcibiades II. S. 93, 94. de Legib. XII. S. 221. I. S. 18.

45) de Legib. III. S. 132.

Digitized by Google

tengesetzes (επιστημη του βελτιστου, φρονησις), als das erste und unbedingte Gut aufgestellt.[46])

Nun wird auch die obige Rangordnung der Güter erst verständlich werden. Der Mensch ist ein denkendes und empfindendes Wesen. Weder in dem Denken noch in dem Empfinden allein, sondern in beiden zusammengenommen, kann das vollständige ihm angemessene Gut bestehen. Das vollständige Gut ist die unter der Idee der Gesetzmäßigkeit (der Form) zu einem harmonischen Ganzen vereinigte Totalität der angenehmen Gefühle; die Gesetzmäßigkeit ist aber die Idee, unter welcher das harmonische Ganze nur allein möglich ist. Daher macht sie, als das höchste Gut, auf die erste Stelle Anspruch; das harmonische Ganze, als das vollständige Gut, nimmt die zweite Stelle ein. Die Vernunft, als das Princip der Gesetzmäßigkeit und jeder harmonischen Vereinigung, ist dem Range nach das dritte Gut. Vorstellungen, Kenntnisse und Gefühle sind der Stoff jenes harmonischen Ganzen, dessen Form die Materie ist. Daher nehmen sie in der Rangordnung die vierte und fünfte Stelle ein.

Das absolute Böse ist Unsittlichkeit (αδικια); nicht deswegen, weil sie nachtheilig für das äußere Wohl, oder mit positiven Strafen verknüpft, sondern weil sie an sich selbst Böses und gleichsam ihre eigne Strafe ist. Das Laster ist an sich Unvollkommenheit, und jede lasterhafte Handlung führt immer mehr zur Unvollkommenheit.[46b])

Das-

46) de Legib. I. S. 18. τουτων τα μεν ανθρωπινα (αγαθα) εις τα θεια, τα δε θεια εις τον ἡγεμονα νυν ξυμπαντα βλεπειν. III. S. 132. Alcibiad. II. S. 89, 90, 94. Meno S. 365, 366. Eutydemus S. 25, 26.

46b) de Legibus V. S. 206. την γαρ λεγομενην δικην της πονηριας την μεγιστην ουδεις, ὡς εγος ειπειν, λογιζεται. εστι δ' ἡ μεγιστη, το ὁμοιουσθαι τοις πονηροις ανδρασι. Theaetet. S. 122.

κηγουσι

Dasjenige, was ein Mittel zur Erlangung des Guten ist, nennt man das Nützliche (συμφερον). Jede moralische Handlung ist daher nützlich, insofern sie ein Mittel zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit oder des höchsten Gutes ist. Denn jede gute Handlung erweitert und erhöhet den Grad der sittlichen Güte. Allein wenn nun eine gute Handlung böse Folgen hat, wenn z. B. ein Freund den andern in einer Schlacht vertheidiget, und darüber das Leben einbüßet? Kann sie alsdann auch noch gut sein? Bei jeder Handlung kommt es nicht darauf an, was man thut, sondern wie man es thut; die Handlungsweise entscheidet, ob eine Handlung gut oder böse ist. Vertheidiget einer seinen Freund, wie es die Pflicht erfodert, so handelt er recht und gut, und insofern kann seine Handlung unmöglich böse sein. Daß er in Erfüllung seiner Pflicht den Tod findet, kann an der moralischen Beschaffenheit der Handlung nichts ändern.[47])

Die Sittlichkeit, als das höchste Gut, ist auch ein Gegenstand des Begehrens, und zwar ein nothwendiger Gegenstand; denn der Grund des Begehrens liegt nicht in dem Begehrungsvermögen, sondern in dem Gegenstande.[48]) Dieses Begehren unterscheidet sich daher von dem sinnlichen Begehren, welches nur auf das Vergnügen eingeschränkt ist. Das vernünftige Begehren hat zum Gegenstande das Gesetzmäßige, durch die Vernunft bestimmte; es setzt daher die Thätigkeit der Vernunft und die wirkliche Vorstellung des Guten voraus

αγνοουσι γαρ ζημιαν αδικιας, ὁ δει ηκιστα αγνοειν, ου γαρ εστι, ην δοκουσι πληγαι τε και θανατοι. de Republ. IV. S. 376, 378. κακια δε, νοσος τε και αισχος και ασθενεια ψυχης.

47) Definit. S. 296. συμφερον το εις αγαθον φερον. Alcibiad. I. S. 28—30. de Republ. IV. S. 378.

48) Eutyphro S. 21—24.

Digitized by Google

aus, und ist nicht angeboren, sondern erworben oder abgeleitet, dahingegen das sinnliche angeboren ist.[49])

Dieses vernünftige Begehren heißt auch in der Platonischen Philosophie Liebe. In der weitern Bedeutung ist die Liebe nichts anders als das Begehren überhaupt. In der engern Bedeutung ist Liebe ein sehr lebhaftes Verlangen nach dem Genuß der Schönheit, und das Bestreben ein schönes Product hervor zu bringen. Plato unterscheidet in der lezten Bedeutung zwei Arten. Der Gegenstand der einen ist die körperliche Schönheit, der andern die geistige Schönheit. Die eine ist die physische Liebe, eine Folge des Geschlechtstriebes; die zweite ist die himmlische Liebe, das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, die Verbindung mit andern Menschen aus sittlichem Interesse, um sich durch andere, und andere durch sich, moralisch zu bilden; sie ist mit einem Wort reine uneigennützige Liebe des Guten, weil es gut ist, und sittliche Freundschaft.[50]) Von dieser Liebe handeln wir hier.

Die moralische Liebe hat Sittlichkeit und sittliche Handlungen zum Gegenstande. Diese Objekte gewähren ein reines geistiges Wohlgefallen, welches sich nicht darauf gründet, daß sie die Sinne angenehm afficiren, sondern weil sie an und für sich den Charakter der Güte und Vollkommenheit an sich tragen. Das Bestreben, Sittlichkeit als das höchste Gut zu besitzen, oder in sich und andern zu realisiren, gründet sich daher nicht auf sinnliche Affektionen, sondern auf die Vorstellungen der Ver-

49) Phaedrus S. 301, 302.

50) Sympoſium S. 235, 236. Phaedrus S. 301. 302, 303. de Legib. IV. S. 176. VII. 415. ὁ δε (ερως) παρεργον μεν την τε σωματος επιθυμιαν εχων, ἐρων δε μαλλον η ερων τη ψυχη δοντος της ψυχης επιτθυμητικως, ὑβριν ηγηται την περι το σωμα τε σωματος πλησμονην· το σωφρον δε και ανδρειον και μεγαλοπρεπες και το φρονιμον αιδυμενος ἁπα και σεβομενος.

Digitized by Google

Vernunft von dem Besten, oder auf die Ideen von sittlicher Schönheit und Vollkommenheit. Das Begehrungsvermögen wird nicht durch Aussendinge afficirt, sondern durch die Vernunft bestimmt; es begehret etwas nicht wegen des Stoffes, sondern wegen der Form, oder Uebereinstimmung mit den Ideen der Vernunft.[51]) Daher war es möglich, das sittliche und ästhetische Gefühl, das Streben nach sittlicher und ästhetischer Schönheit, in eine enge Verbindung zu bringen. Die Kultur des ästhetischen Gefühls betrachtet nehmlich Plato als die Vorbereitung zur Kultur des sittlichen Gefühls und Begehrens. Wir wollen hierüber den Plato selbst sprechen lassen.

„Einige Menschen, bei welchen mehr körperlicher Bildungstrieb herrscht, und die eben darum eine stärkere Neigung gegen das weibliche Geschlecht fühlen, hoffen Unsterblichkeit, Nachruhm und Glückseligkeit durch Kinderzeugen zu erlangen. Andere, bei welchen sich mehr geistiger als körperlicher Bildungstrieb zeigt, fühlen mehr einen Drang, etwas zu erzeugen, was der Natur des Geistes gemäß ist, das heißt, was auf Weisheit und Tugend Beziehung hat. Zu diesem gehören nicht nur alle Dichter, die Schöpfer ihres Stoffes, sondern auch von Künstlern alle die, die Selbsterfinder sind. Der alleredelste und schönste Zweig dieser Philosophie ist aber ohne Zweifel die Kunst, Staaten und Familien

51) de Republ. III. S. 294, 295. ωκουν ὅτω αν ξυμπαντη ου τε τη ψυχη καλε ειδη ενοντα, και εν τω ειδει ὁμολογουντα ἐκεινοις και ξυμφωνουντα, τε αυτε μετεχοντα τυπε, τυτ' αν ειη καλλιστον θεαμα τω δυναμενω θεασθαι; — πολυ γε, και μην το γε κάλλιστον, ἐρασμιωτατον. Symposium S. 233. de Republ. III. S. 295. ὁ δε ορθος ερως τεφυκε κόσμιε τε και καλε σωφρονος τε και μυσικης ἐρεν. — ὠδην ἀρα προσοιτεον μανικον, ὠδε ξυγγενες ακολασιας, τω ορθω ερωτι — ω προσοιτεον ἀρα αυτω ἡδονην, ὠδε κοινωνητεον αυτης ἐρασθε τε και παιδικης ορθως ἐρωσι τε και ἐρωμενοις.

millien zu regieren — die Weisheit und Gerechtigkeit, wie sie deswegen auch vorzugsweise genannt wird. Wer nun aus diesem edelern Theile der Menschen den Keim zu einem solchen Produkt des Geistes schon von seiner Kindheit an in sich trägt, der hat etwas Göttliches in seiner Natur. Der Trieb zum Erzeugen erwacht in ihm, so bald er zu einiger Reife gedeiht. Auch in ihm entstehet dann ein Streben nach einem schönen Gegenstande (denn ein häßlicher ist dazu gar nicht tauglich), durch welchen der in seiner Seele vorhandene Stoff entbunden werde. Sein Zustand bringt es also mit sich, daß er auch Körper, und zwar die schönen mehr als die häßlichen, liebt. Findet er aber einen schönen Körper mit einer schönen, edeln, fähigen Seele vereint, so wird seine ganze Zuneigung von diesem zweifach schönen Gegenstande gefesselt. Sein ganzes Herz öffnet sich sogleich gegen einen solchen Menschen; er sucht ihn zu unterrichten, er schildert ihm die Eigenschaften der Tugend, er lehrt ihn, was ein rechtschaffener Mensch sein und wie er handeln müsse. So geschiehet es denn, daß dasjenige, was zuvor in seiner Seele noch unentwickelt im Keime lag, durch diese Vereinigung mit einem schönen Gegenstand gleichsam geboren wird, und diese neugeborne Ideen durch die beständige Erinnerung an den geliebten Gegenstand von ihnen gleichsam gemeinschaftlich groß gezogen werden. Deswegen ist auch das Band, das zwei solche Wesen vereinigt, weit fester als die Bande zweier Sinnlichliebenden; ihre wechselseitige Liebe weit dauerhafter, weil die Geisteskinder, welche aus ihrer Vereinigung hervorgehen, schöne, für die Unsterblichkeit gereifte Früchte sind.“

„Wer sollte nun nicht lieber wünschen, solchen Kindern, als sterblichem Wesen, das Dasein gegeben zu haben! Fordern doch so glänzende Beispiele zur Nacheiferung auf. Man sehe nur den Homer, oder Hesiod, oder andre vortreffliche Dichter, deren Geisteskinder,

selbst unsterblich, ihren Urhebern unsterblichen Ruhm bei der spätesten Nachwelt sichern; oder Lykurg, dessen Kinder, die Gesetze, die Retter von Sparta, ja man kann sagen, von ganz Griechenland wurden; oder Solon mit seinen Gesetzen, und so viele andre in und außer Griechenland verehrte Männer, die so viele schöne Thaten erzeugt und tugendhafte Handlungen aller Art vollführt haben, denen auch dieser ihrer Geisteskinder wegen hie und da Tempel und Altäre errichtet wurden — eine Ehre, die nirgend einem Sterblichen seiner sterblichen Kinder wegen widerfuhr."

„Dieß ungefähr, mein lieber Sokrates, gehört zu den niedern Graden in der Philosophie der Liebe, in welchen du jezt eingeweihet bist. Das Bisherige, wenn es recht verstanden wird, führt zu dem obersten und höchsten Grade. Ob du auch in diesen schon aufgenommen zu werden fähig bist, das weiß ich nicht. Inzwischen will ich dir doch auch das mittheilen, um es wenigstens an meinem guten Willen nicht fehlen zu lassen. Bemühe dich, es zu fassen, wenn du kannst."

„Wer in dieser Art von Liebe glücklich sein will, der muß als Jüngling schon an schönen Körpern Wohlgefallen finden. Wenn ihn sein guter Genius recht richtig führt, so wird er bei einem einzigen schönen Körper den Anfang machen, der bei ihm schon allerhand schöne Gedanken entwickeln wird. Bald wird er aber bemerken, daß Schönheit des einen Körpers mit der Schönheit des andern verschwistert sei (denn wenn man einmal nach Schönheit, der Idee nach, streben will, so wäre es widersinnig, die Schönheit aller einzelnen Körper nicht für wesentlich einerlei zu halten); dann wird er anfangen, alle schöne Körper zu lieben, und die ausschließende Neigung für einen einzelnen Körper für klein und unbedeutend halten. Ist er einmal dahin gelangt, so wird er sich leicht noch weiter erheben und die Schönheit der Seele höher schätzen lernen, als die Schönheit

des

Digitized by Google

des Körpers. Findet er dann jemand mit Vorzügen der Seele begabt, obgleich nicht gepaart mit großen Reizen des Körpers, so muß er gleichwohl eine Freude an ihm haben, ihn lieben, sich für ihn interessiren. Zur Unterhaltung mit einem solchen Geliebten hingerissen, wird er genöthiget, über Gegenstände nachzudenken, die zur Bildung junger Seelen vorzüglich geschickt sind. Dadurch wird er nun veranlaßt, auf das, was in den Handlungen und in den Gesetzen schön ist, aufmerksam zu sein. Er wird also bemerken, daß Schönheit in jeder Art von Gegenständen dasselbige sej. So lernt er auf körperliche Schönheit einen minder großen Werth legen; so wird er hernach, durch einen höhern Schritt, Schönheit in Handlungen, und durch einen neuen Fortschritt, Schönheit in den Wissenschaften entdecken. Auf diese Art wird er einsehen, daß man Schönheit in verschiednen Arten von Gegenständen und nicht blos in einer einzigen aufsuchen müsse, wie etwa ein gemeiner Liebhaber an seinem einzigen Liebling; und daß es einen sklavisch denkenden, beschränkten Kopf verrathe, sie nur in einem einzelnen Menschen, oder in einer einzelnen Handlung finden zu wollen. Er wird das große Meer des Schönen durchschiffen, und im Beschauen so vieler und mannichfaltiger schöner Gegenstände neue Ideen erzeugen, und zu einer fruchtbaren Philosophie sammlen. So gestärkt und erweitert wird dann seinem Geiste eine wahre Wissenschaft erscheinen, welche das Schöne selbst zum Gegenstand hat. Nun bitte ich dich um deine ganze Aufmerksamkeit.“

„Wer in den Mysterien der Liebe so weit gekommen ist, daß er eine so richtige Philosophie des Schönen erlangt hat, der ist der lezten Einweihung nahe. Er steht nun an dem Ziele, wohin alle vorhergegangne Bemühungen allein abzweckten; Ihm offenbaret sich nun mit einemmale der Anblick der ewigen Urschönheit jenes außerordentlichen Wesens. Ewig ist diese Schönheit,

keinem Entstehen und keinem Vergehen, keinem Zuwachse und keiner Abnahme unterworfen. Eben darum ist sie auch nicht blos einem ihrer Theile nach, nicht blos in einem gewissen Verhältniß, nicht blos zu einer gewissen Zeit, nicht blos an einem gewissen Ort schön, einem andern Theil nach, in einem andern Verhältniß, zu einer andern Zeit, an einem andern Orte hingegen häßlich; folglich auch nicht blos für den einen Menschen schön, für den andern häßlich. Sie ist kein Objekt einer Anschauung, wie eine Person, eine Hand, oder sonst ein körperlicher Gegenstand; kein Begriff, keine Idee.[52]) Sie ist kein Accidenz irgend eines Subjektes, z. B. eines lebenden Geschöpfs, weder auf der Erde, noch im Himmel, noch sonst irgendwo. Sondern sie ist an und für sich selbst, ohne Wechsel und ohne Beimischung eines fremdartigen Stoffes, nur sich selbst gleich. Alles was schön ist, ist es nur dadurch, daß es ein Theil von ihr ist; sie selbst aber leidet weder einen Zuwachs noch eine Abnahme, noch eine andre Veränderung, jene mögen entstehen oder vergehen."

„Wer also, durch die Liebe für seinen Liebling richtig geleitet, sich von der irdischen allmählich zum Anschauen der ewigen Schönheit erhaben hat, der hat den Grad der Vollendung beinahe erreicht. Seine Liebe richtig leiten, oder von einem Andern richtig leiten lassen, heißt deswegen auch nichts anders, als seine Neigung für ein schönes Individuum als den Anfang gebrauchen, von welchem man, blos um der Urschönheit als des Endzweckes willen, seine Betrach-

52) Die Urschönheit ist kein Begriff, keine Idee, obgleich etwas, das nur durch eine Idee vorgestellt werden kann. Vergleichen 2ter Band des Systems S. 149, 150. Sie ist die Sittlichkeit und Gesetzmäßigkeit selbst. Die Verbindung der Schönheit und Sittlichkeit in einem Begriff veranlaßte schon das Wort καλον, welches beide Bedeutungen hat.

Digitized by Google

trachtung der Schönheit von einem Gegenstande zum andern fortschreitend, erweitert, und an diesen schönen Gegenständen gleichsam wie auf Stufen, von einem schönen Körper zu mehrern, von mehrern nach und nach zu allen, von den schönen Körpern zu schönen Handlungen, von den schönen Handlungen zu schönen Wissenschaften aufsteigt, bis man endlich bei derjenigen Erkenntniß aufhört, welche nichts als das absolut Schöne zum Gegenstande hat, und nun, eingeweiht in den lezten Grad der Geheimnisse dieser Weisheit, die Urschönheit selbst erkennt."

„Hier, fuhr die Mantineenserin fort, hier lieber Sokrates, wo der Mensch zum Anblick der ursprünglichen Schönheit selbst gelangt ist, wird sein Leben erst ein wahres Leben. Diese Schönheit — gelingt dirs einst, sie zu schauen — wird dir in einem weit herrlichern Lichte erscheinen als Gold und Kleider, und Knaben und Jünglinge — Gegenstände, deren Anblick dich doch schon so entzückt, daß du und viele andere, welche diese Gegenstände ihrer Neigung unaufhörlich beschauen, und von ihnen unzertrennlich sind, wenns möglich wäre, ohne zu essen und zu trinken, in unaufhörlicher Anschauung verloren, mit ihnen auf immer unzertrennlich vereinigt zu werden wünschen. Was muß es erst werden, wenn einem das Glück widerfähret, die Urschönheit selbst, ächt, rein, unvermischt, nicht verbunden mit körperlicher Masse oder Farben, oder anderm vergänglichen Tand, sondern in ihrem göttlichen Glanze, in der ganzen Reinheit ihrer Form zu erblicken! Glaubst du nicht, daß ein solcher Anblick, wo der Mensch das, was er eigentlich soll, gleichsam von Angesicht zu Angesicht schaut, und sich innig mit ihm vereint, sein Leben beneidenswerth machen müsse? Glaubst du nicht, daß er dann, wenn ihm dieser, einzig auf diese Art mögliche, Anblick der Urschönheit zu Theil geworden ist, große Thaten erzeugen müsse, die nicht blos

Schattenbilder von Tugenden sind, weil sie ihr Dasein nicht einer Vereinigung mit einer Truggestalt zu danken haben, sondern wahre wirkliche Tugenden, aus der Idee einer Realität entsprossen. Ein Mensch nun, der wirkliche Tugenden erzeugt und zum Reifen gebracht hat, ist ein Liebling der Götter, und ein solcher — wenns irgend eines Sterblichen Loos ist — ist der Unsterblichkeit Erbe.“ [53])

Reine Sittlichkeit und Gesetzmäßigkeit (νομιμον, μετρον) ist der Gegenstand des reinen vernünftigen Begehrens. Wäre der Mensch nur allein vernünftig ohne Sinnlichkeit, so würde ihn die Sittlichkeit vollkommen befriedigen, er würde nichts anders verlangen; sie würde wirklich sein höchstes Gut sein. Allein da er auch zugleich ein sinnliches Wesen ist, so macht er auch Ansprüche auf Glückseligkeit, und verlangt, daß alles, was er begehrtet und thut, auch mit Vergnügen verknüpft sei.[54]) Wir müssen daher auch von dem Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit handeln.

53) Symposium S. 242 — 249. nach der Uebersetzung in Schillers Thalia im V. und VI. Stück.

54) Nachdem Plato die Foderungen der Vernunft, oder die Pflichten des Bürgers gegen sich und andere, in einem kurzen Abriß dargestellt hatte, so fährt er de Legib. V. S. 215. fort: νυν μν δη περι μεν επιτηδευματων, οια χρη επιτηδευειν, και περι αυτα εκαστα, ποιον τινα χρεων ειναι, λελεκται σχεδον οσα θεια στι. τα δ' ανθρωπινα νυν ημιν υκ ειρηται. δει δε' ανθρωποις γαρ διαλεγομεθα, αλλ' ω θεοις. στι δη φυσει ανθρωπειον μαλιστα, ηδονας και λυπας και επιθυμιας. Plato unterscheidet also an dem Menschen die Foderung der reinen Vernunft und die Foderung der sinnlichen Natur.

Drit-

Digitized by Google

## Dritter Abschnitt.

### Von dem Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit.

In jedem Moralsystem ist eine der wichtigsten Fragen: wie verhält sich die Sittlichkeit zu der Glückseligkeit? Denn beides sind zwei Ideen, welche in der menschlichen Natur gegründet sind; neben der Foderung der Vernunft, Recht zu thun, ohne alle Rücksicht auf Folgen, findet sich in jedem Menschen auch ein unwiderstehliches Streben nach Wohlsein und nach Genuß des Lebens, welches sich auf die Selbstliebe, einen nothwendigen Naturtrieb, gründet.[1]) Der Inbegriff aller Befriedigungen dieses Triebes ist die Glückseligkeit. Hier entstehen nun folgende Fragen: Ist Sittlichkeit und Glückseligkeit einerlei? Ist die Sittlichkeit oder die Glückseligkeit der höchste Zweck des Menschen, und in welchem Verhältniß stehen beide zu einander? Die erste Frage entscheidet Plato mit Nein. Er unterscheidet Sittlichkeit und Glückseligkeit als zwei verschiedene Foderungen, die zwei verschiedene Quellen haben. Die Vernunft, das Göttliche in dem Menschen, giebt das Gesetz zum Rechthandeln; die sinnliche Natur des Menschen fodert Vergnügen zu ihrer Befriedigung.[2]) Auch die zweite Frage ist schon beantwortet. Denn wenn die Sittlichkeit das höchste Gut ist, so ist sie auch



1) de Legib. V. S. 213, 215.
2) de Republ. IX. S. 276. de Legib. V. S. 214, 216.

Digitized by Google

der höchste Zweck. Und daher lehret er, daß in der Erziehung, in der Anordnung und Verwaltung des Staates, und in dem ganzen Leben die moralische Vollkommenheit der oberste Gesichtspunkt und das Ziel ist, auf welches alles andere muß bezogen werden[3]); daß man es zu seinem ernstlichsten Geschäft machen muß, in allen Umständen und Verhältnissen so zu handeln, wie man handeln soll, daß alles unser Bestreben nur darauf soll gerichtet sein, seine Pflicht zu thun, ohne Rücksicht auf die Folgen, und daß man die Sorge für unsere Glückseligkeit jenem unterordnen, oder auch der Gottheit überlassen soll.[4])

Die dritte Frage, über das Verhältniß der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, scheint den Plato irre geleitet zu haben, daß er den Unterschied zwischen beiden wiederum beinahe aufhob. Diese Untersuchung sezt uns erst in den Stand, sein Moralsystem zu prüfen und die Grenzlinie festzusetzen, durch welche es sich von andern unterscheidet. Zuvor müssen wir aber seinen Begriff über Glückseligkeit darstellen.

Die Glückseligkeit ist der Inbegriff aller Güter, oder alles dessen, was der Mensch vermöge seiner Natur für gut hält.[5]) Dieses macht das vollständige Gut des Menschen aus, von dem wir schon in dem vorhergehenden Abschnitt gehandelt haben. Das Gute ist von zweier-

3) de Republ. IX. S. 279, 280. de Legib. XII. S. 220, 221. Gorgias S. 131.

4) Gorgias S. 142. Epistol. VII. S. 115. de Republ. IV. S. 329. τας δ' επιμερους τυτυς και τας φυλακας εκεινο αναγκαιον ποιειν, και πειθειν ὁπως ὁτι αριστα δημιεργωσι τα ἑαυτυ εργα εσονται, και γας αλλως ἁπαντας ὡσαυτως. και ὑτω ξυμπασης της πολεως αυξανομενης και καλως οικιζομενης, εασειν ὁπως ἑκασοις τοις εθνεσιν ἡ φυσις αποδιδωσι τα μεταλαμβανειν ευδαιμονιας.

5) Definition. S. 291. ευδαιμονια, αγαθον εκ παντων αγαθων συγκειμενον· δυναμις αυταρκης προς το ευ ζην.

zweierlei Art, das Gute des vernünftigen Wesens, welches in der freien Vernunftthätigkeit und in der Tugend bestehet, und das Gute der sinnlichen Natur, wozu Vergnügen, Gesundheit und alle äußere Güter gehören.[6]) Die vollständige Glückseligkeit des Menschen bestehet also darin, daß er moralisch handele, und dabei sich wohl befinde.

Die Vernunft hat den größten Antheil an der Glückseligkeit, insofern von ihr die vernünftige Wahl und Einrichtung des Lebens, die zweckmäßige Bildung der Seelenvermögen und des Körpers, die kluge Unter- und Nebenordnung der Begierden und angenehmen Empfindungen, der zweckmäßige Gebrauch aller Dinge zum weisen Lebensgenuß abhängt.[7])

Der Mensch begehret Vergnügen und verabscheuet Schmerz. Das ist ein Naturgesetz des Begehrungsvermögens. Da es aber angenehme Gefühle giebt, welche nur einen augenblicklichen Genuß geben, dagegen aber desto schädlichere Folgen haben, und entweder größere Schmerzen verursachen, oder eines höhern Vergnügens berauben, so würde der Mensch sehr schlecht für seine Glückseligkeit sorgen, wenn er sich dem Instinkte blindlings hingeben und nicht nach vernünftigen Grundsätzen und Regeln verfahren wollte.[8]) Die Vernunft muß also erst dem Begehren gewisse Regeln vorschreiben, welche sich aber nach der Natur des Begehrungsvermögens richten. Diese Gesetze sind folgende.

Wir begehren das Vergnügen, wir begehren Unlust und Schmerz nicht, sondern suchen ihn zu vermei-



6) de Legib. I. S. 18.
7) de Republ. IX. S. 279, 280. X. S. 331. Meno. S. 366, 367.
8) Gorgias S. 115. Theaetet. S. 119, 120. de Legib. V. S. 216.

Digitized by Google

den. Einen Zustand, wo wir weder Lust noch Unlust empfinden, wollen wir zwar gegen das Gefühl der Unlust, aber nicht gegen das Vergnügen vertauschen. Wir wollen einen kleinern Schmerz mit einem größern Vergnügen, aber nicht ein kleineres Vergnügen mit einem größern unangenehmen Gefühle. Außerdem müssen die angenehmen und unangenehmen Gefühle in Ansehung der Quantität, der Größe und des Grades, und in Ansehung der Gleichheit und Ungleichheit, unterschieden und beurtheilet werden. Wenn wir alle diese Momente mit einander verbinden, so ergeben sich drei verschiedene Lebensweisen, nehmlich ein Leben, wo die Gefühle beider Art zahlreich, groß und stark; zweitens, ein Leben, wo beide von kleiner Anzahl und geringem Grade sind; drittens ein Leben, wo beide in Ansehung des Grades gleich weit von beiden Extremen abstehen. In allen drei Fällen können entweder die angenehmen die unangenehmen, oder die unangenehmen die angenehmen übertreffen. Diejenige Lebensweise, worin das Angenehme überwiegend ist, ist ein Gegenstand des Willens; nicht aber diejenige, wo die Summe des Unangenehmen die Summe des Angenehmen überwieget.[9])

Wenn man die Glückseligkeit zu dem höchsten Zweck des Lebens macht, ohne sie der Sittlichkeit unterzuordnen, so verläugnet man die Würde des Menschen; man handelt wie Kinder, ohne Erkenntniß der Vernunft, und suchet nur das, was den Sinnen schmeichelt. Plato nennt es eine kindische, nicht vernünftige Maxime (ανοητος, μειρακιωδης δοξα) wenn man nichts anders als sein Wohlsein will[10]). Er verstehet alsdann unter Glückseligkeit die bloße Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, nach empirischen Regeln der Vernunft, wo-

9) de Legib. V. S. 216, 217. Protagoras S. 180, 181.

10) de Republ. V. 37, 38. Gorgias S. 117, 118.

Digitized by Google

wodurch in das Leben des Menschen zwar Einheit und Harmonie kommt, die aber die praktische Vernunft nicht vollkommen befriediget.

Es muß aber noch eine andere Art von Glückseligkeit geben, welche mit der Vernunft übereinstimmig ist. Und diese ist die Befriedigung der Selbstliebe unter der Regierung der Vernunft, oder das vollständige Gut des Menschen, wenn die Foderungen des Triebes in Ansehung der angenehmen und unangenehmen Gefühle dann und auf die Weise befriediget werden, wenn und wie der Mensch soll, oder wie es die Vernunft anordnet, und wenn die Sittlichkeit immer als das höchste, und Glückseligkeit als das zweite Gut geschätzt wird.")

Bis jezt wird Sittlichkeit und Glückseligkeit noch immer unterschieden. Sie stehen beide in dem Verhältniß, wie das Gute und das Angenehme, wie Vernunft und Sinnlichkeit. Allein es giebt einen Punkt, worin sich Plato zu sehr zu der menschlichen Schwachheit herab läßt, und, um die Menschen für die Sittlichkeit zu gewinnen, Sittlichkeit und Glückseligkeit zu enge mit einander verwebt, indem er die Sittlichkeit als die Ursache der Glückseligkeit, oder gar als identisch mit der lezten darstellet. Seine Absicht ist gut, und er ist daher auch so aufrichtig, die Gründe, welche ihn zu dieser Behauptung bestimmen, unentstellt darzulegen.

Wenn Sittlichkeit und Glückseligkeit in keiner Verbindung stehen, so muß Gott als moralischer Gesetzgeber wollen, daß die Menschen sittlich handeln und dabei unglückselig sein sollen; so folgt daraus, daß die unsittlichen

11) de Legib. V. S. 213. I. S. 29. δυο γαρ αυται κηγαι (ἡδονη και λυπη) μεθεινται φυσει ξειν· ὧν ὁ μεν αριττομενος ὁθεν τε δει και ὁτοτε και ὁποσον, ευδαιμονει, και πολις ὁμοιως και ιδιωτης και ζωον ἁπαν· ὁ δ' ανεπιστημονως ἁμα και εκτος της καιρου, τουαντια αν εκεινῳ ζωῃ.

lichen Menschen glückseliger sind, als die rechtschaffenen. Dieß ist aber ungereimt, und widerspricht selbst dem innern Gefühle des sittlich Guten, welchem nichts so sehr Freude macht, als Recht zu thun. Der Böse findet zwar in den Foderungen der Vernunft nichts, als den unangenehmsten Zwang, und die Befolgung der unmoralischen Maximen gewährt ihm nur allein Vergnügen. Allein hier gilt der Ausspruch und die Erfahrung der guten Menschen mehr, weil er vollkommener ist. Zweitens. Alle rechtschaffene Eltern wünschen, daß ihre Kinder nicht allein rechtschaffene, sondern auch glückselige Menschen werden, und hierauf zweckt ihre ganze Erziehung ab. Sittlichkeit und Glückseligkeit müssen daher nicht widerstreitend, sondern vielmehr innigst mit einander verbunden sein. Drittens. Wenn Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht unzertrennlich zusammenhängen, so fehlt es dem Willen an einer Triebfeder, sich zur Sittlichkeit zu bestimmen. Denn wer wird aus freiem Entschluß etwas thun, wenn es nicht mit mehr Vergnügen als Mißvergnügen begleitet ist? Und wenn auch dieses nothwendige Verhältniß zwischen beiden nicht statt fände, so meint Plato, müßte es erlaubt sein, zur Beförderung der Moralität die Menschen zu überreden, daß es so sei.[12]) Da das Gesetz der Vernunft die Einschränkung

12) de Legib. II. S. 78 — 82. φερε γαρ, ει τις νομοθετησαντας ὑμιν αυτους τυπους ερωιμθε ἐιναι, αρα ὁ δικαιοτατος βιος εστι ἡδιστος, ἡ ὁυ εστον τινε βιω, οὶν ὁ μεν ἡδιστος αν τυγχανει, δικαιοτερος δ' ἑτερος· ει δη ὁυ φαιεν, ερωιμθ'αν ισως αυτυς παλιν — ποτερυς δ' ευδαιμονεστερυς χρη λεγειν, τυς τον δικαιοτατον ἡ τυς τον ἡδιστον διαβαινταις βιον; ει μεν δὴ φαιεν, τυς τον ἡδιστον, ατοπος αυτων ὁ λογος αν γιγνοιτο — ημιν ὁ μεν μη χωριζων λογος ἡδυ τε και δικαιον, και αγαθον τε και καλον, τιθεναις φ', ει μηδεν ἑτερον, προς το τινα εθελειν ζην τον θειον και δικαιον βιον. — ιδοις γαρ αν ὁτων ἡδεως τιθειςθαι πραττειν τυτο, ὁτῳ μη το χαιρειν τε λυπειςθαι ιλεον

Digitized by Google

kung der sinnlichen Triebe gebietet und viele Aufopferungen schlechterdings fodert, so glaubte Plato, den Mensch müsse dafür entschädiget werden, und der Ersatz könne in nichts andern bestehen, als daß die sittliche Handlungsweise selbst die größte Glückseligkeit sei, und daß Sittlichkeit die seligsten und wohlthätigsten Folgen auch auf den äußern Wohlstand des Menschen habe.

Die Sittlichkeit ist nicht nur für den Menschen als vernünftiges, sondern auch als sinnliches Wesen das höchste Gut, und in der lezten Rücksicht die höchste Glückseligkeit. Die Beweise für diese Behauptung sind aber gar nicht befriedigend, indem sie auf bloßen Voraussetzungen beruhen, die nicht erwiesen sind, oder das zu Beweisende selbst voraussetzen. Von der lezten Art sind folgende: Wer sittlich handelt, der handelt auch gut, und zu seinem Besten; wer zu seinem Besten handelt, der ist auch glückselig.[13]) Glückselig ist man durch den Besitz des Guten; das Gute besizt man aber durch sittliches Handeln, durch Sittlichkeit wird man also glückselig.[14]).

Von

πλεον ἐχεται. — το δε κεφαλαιον αυτων τουτο εστω· τον αυτον ἡμεων τε και αρισον ὑπο θεων βιον λεγεσθαι φασκοντες, αληθεστατα ερουμεν ἁμα, και μαλλον πεισομεν, ὡς δει πειθειν, ἡ εαν αλλως πως φθεγγωμεθα λεγοντες. de Republ. IX. S. 260 — 262.

13) Alcibiades I. S. 30. ὁστις καλως πραττει, ουχι και ευ πραττει; οἱ δ' ευ πραττοντες ουκ ευδαιμονες; Gorgias S. 130, 131. τον σωφρονα δικαιον οντα και ανδρειον και ὁσιον, αγαθον ανδρα ειναι τελεως· τον δε αγαθον ευ τε και καλως πραττειν, ἁ αν πραττοι· τον δ' ευ πραττοντα μακαριον τε και ευδαιμονα ειναι. Der Beweis gründet sich zum Theil auf den Sprachgebrauch des Worts πραττειν, da καλως πραττειν sittlich handeln und ευ πραττειν glückselig sein bedeutet. Es wird also vorausgesezt, was bewiesen werden sollte.

14) Alcibiades I. S. 30. ὑμων ευδαιμονες δ' αγαθων κτησιν — κτων-

Von der erstern Art ist folgender, in welchem Plato darthun will, daß das Vergnügen, welches aus der Befriedigung des reinvernünftigen Triebes nach Erkenntniß und vernünftiger Handlungsweise entspringt, reiner edler und reeller sei, als dasjenige, welches die Befriedigung des sinnlichen eigennützigen Triebes gewähret. Die Hauptsätze dieses Beweises lauten so. Es giebt körperliche und geistige Bedürfnisse und Befriedigungen, z. B. Hunger und Durst; Essen und Trinken; Mangel an Einsicht und Kenntnissen, Schwachheit der Vernunft; Erkenntniß und Cultur der Vernunft zur Selbstbeherrschung. Diejenige Befriedigung ist aber reeller, welche einem reellen Dinge gegeben wird. Reeller ist jedes Ding in dem Verhältnisse, als es an einem beharrlichen und unveränderlichen Wesen Antheil hat (oder je mehr es ein denkbares Objekt ist.). Alles was zum Geisterreich gehört, hat daher mehr Realität, als was zur Körperwelt gehört. Also hat auch die Seele, mit allem, wodurch geistige Bedürfnisse befriediget werden, als das Vorstellen, Denken, das vernünftige Handeln, mehr Realität als der Körper und das, was körperliche Bedürfnisse befriediget. Da nun nicht nur die Vernunft, sondern auch die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse der Vernunft reeller sind, so muß auch das Vergnügen, welches daraus entspringt, reeller sein, als welches aus Befriedigung der Sinnlichkeit entspringt. Es ist auch ein reines, d. h. mit keinen unangenehmen Gefühlen verknüpfte Vergnügen. (Man sehe den 3ten Band S. 220.).[15]) Die Vernunft kann nur dasjenige befriedigen,

— κτανται δε ταυτα τω ευ και καλως πραττειν — το ευ αρα πραττειν αγαθον, — ηκιν καλον ἡ ευπραγια.

15) de Republ. IX. S. 267 — 270. ηκιν το των μαλλον οντων πληρωμενων, και αυτο μαλλον ον, οντως μαλλον πληρυται, ἡ το των ἡττον οντων, και αυτο ἡττον ον; — ει αρα το πληρουσθαι των φυσει προσηκοντων ἡδυ ἐστι, το τω ὀντι και ὂν μαλλον

digen, was ihr angemessen ist. Da sie aber die oberste und edelste Kraft des Menschen ist, so muß das Vergnügen, welches durch die Thätigkeit der Vernunft entstehet, von höherer Art sein, als jedes andere.[16])

Die Sittlichkeit ist nicht allein selbst die höchste Glückseligkeit, sondern sie begründet auch die Glückseligkeit des Menschen von Seiten der Sinnlichkeit. Denn wenn die Vernunft frei und selbstthätig wirket, so bestimmt sie das Begehrungs- und Gefühlvermögen, daß sie beide mit ihr übereinstimmen, obwohl daß jenes nur das begehret, und dieses nur das mit Lust empfindet, was der Vernunft angemessen ist. Bei dem sittlichen Menschen stehen alle Aeußerungen seiner Kräfte unter der Leitung der Vernunft in Harmonie und Eintracht. Es werden dann sowohl die Foderungen der Sinnlichkeit als auch der Vernunft harmonisch befriediget, und der Mensch ist in jedem Betracht glückselig. Diese Harmonie macht das vollständige Gut des Menschen aus.[17])

Dieß ist noch nicht alles. Die Sittlichkeit hat auf den glückseligen Zustand des Menschen in dieser und in der künftigen Welt die größten und die wohlthätigsten Folgen. Der sittlich gute Mensch erreicht immer noch am besten seine Zwecke, und ist in allen Unternehmungen glück-

λεν οντων πληρεμενον, μαλλον οντως τε και αληθεστερως χαιρειν αν ποιοι ἡδονῃ αληθει· το δε των ἡττον οντων μεταλαμβανον, ἡττον το αν αληθως και βεβαιως πληροιτο, και απιστοτερας αν ἡδονης και ἡττον αληθους μεταλαμβανοι. Philebus S. 315.

16) de Republica IX. S. 270. 262.

17) de Republica IX. S. 270. τῃ φιλοσοφῳ περι ἑπομενης ἀκινησιας της ψυχης και μη ταραττεσθαι, ἑκαστῳ τῃ μερει ὑπαρχει εις το ἀλλα, τα ἑαυτου πραττειν και δικαιῳ ὀντι, και ὀῃ και τας ἡδονας τας ἑαυτου ἑκαστον και τας βελτιστας και εις το δυνατον τας αληθεστατας καρπεσθαι. de Republ. IV. S. 375, 376. Epinomis S. 274, 275. Epistol. VII. S. 117.

glücklich. Denn er sezt sich nichts Unvernünftiges vor. Er besizt Weisheit, und ist dadurch in Stand gesezt, von allen Dingen den besten Gebrauch zu machen. — Er würde zwar recht handeln, wenn auch seine Zeitgenossen ihm und seinem Charakter keine Gerechtigkeit wiederfahren liessen. Es ist aber nicht möglich, daß er, wenn auch eine Zeitlang verkannt, von andern nicht geliebt und geschäzt werden sollte. Diese Achtung muß auch auf sein äußeres Wohl einen großen Einfluß haben. — Er kann sich durch seine rechtschaffene Gesinnung des Wohlgefallens Gottes versichern und sich überzeugen, daß alle seine Schicksale unter der väterlichen Leitung desselben stehen; daß ihm nichts Uebels begegnen könne, und daß alles zu seinem Besten ausschlagen werde. Bei seinem Tode siehet er mit ruhigem Gewissen einer freudigen Zukunft entgegen, und erwartet noch weit herrlichere Belohnungen seiner Tugend, die sich zu den gegenwärtigen eben so verhalten, wie diese kurze Lebenszeit zu der ganzen Ewigkeit.[18])

Unsittlichkeit ist unzertrennlich mit Unglückseligkeit verknüpft. Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß der moralisch böse Mensch stärkere angenehme Gefühle habe, als der sittliche; aber sie sind auch dagegen mit größern unangenehmen Empfindungen verknüpft. Die

18) de Republ. X. S. 310, 318 — 322. S. 321. ὡς ὕτω καὶ περὶ τὴν δικαίαν τὸ πολὺ συμβαίνει; πρὸς τὰ τέλος ἑκάστης πράξεως καὶ ὁμιλίας καὶ τὸν βίον εὐδοκιμεῖ τε καὶ τὰ ἄθλα παρὰ τῶν ἀνθρώπων φέρονται; S. 337. ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πείθησθε, νομίζοντες ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ τῆς ἀεὶ ὁδοῦ, ἀεὶ ἑξόμεθα, καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδευσόμεθα, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτά τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ φερόμενοι τὰ ἄθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετεῖ πορείᾳ ἣν διήλθομεν. de Republ. I. S. 153. Euthydemus S. 20. seq.

Digitized by Google

Die angenehmen Gefühle, welche er sucht und in denen er seine Glückseligkeit sezt, sind alle grobsinnlich, mit unangenehmen Gefühlen vermischt, unlauter und weniger real, als die des sittlichen Menschen. Er kennt die wahren Vergnügungen nicht, und hält daher niedrigere für die höchsten.[19]) Sie geben keinen dauerhaften Genuß; jede Befriedigung erzeugt wieder ein neues Bedürfniß. Ein solcher Mensch ist wie ein durchlöchertes Faß, welches keine Flüssigkeit hält; so wie etwas hinein gegossen wird, so fließt es wieder heraus.[20]) Dieß sind unvermeidliche Folgen. Denn die Unsittlichkeit ist Zerrüttung des der Natur gemäßen Zustandes des Gemüthes. Nicht die Vernunft, sondern das sinnliche Begehrungs- und Gefühlvermögen herrscht. Daher fehlt Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Die herrschende Kraft kann nicht unter der gesetzmäßigen Leitung der Vernunft das ihr angemessene Vergnügen finden, und es nöthiget die übrigen, falsche und fremde angenehme Gefühle zu suchen. In diesem krankhaften Zustande des Gemüthes wird aller Adel und Würde des Menschen vergessen; der Sinn für alles Edele geht verloren. Solche Menschen setzen sich zum Thiere herab. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen artet in thierische Wildheit, Unbändigkeit und Unersättlichkeit aus. Sie füttern und begatten sich, und darin setzen sie allen Werth des Lebens; um die Mittel zur Befriedigung ihrer unersättlichen Begierden zu gewinnen, bevortheilen, raufen, schlagen und bekriegen sie einander, oder das unvernünftige Streben nach Ehre, Ruhm und Sieg reißt sie zu gewaltthätigen Handlungen

19) de Republica IX. S. 265, 266. de Legib. V. S. 218. de Republ. IV. S. 378, 379.

20) Gorgias S. 100, 101, 131, 132. ὡς ἐπιθυμίας ἐοντα ἀκολαστους εἶναι, καὶ ταύτας ἐπιχείροντα πλήρειν, ἀνήνυτον κακὸν, λήτυ βίον ζοντα.

gen und Ausbrüchen des Zorns und des Neides fort.[21]) Ein böser Mensch kann zwar sich eine Zeit lang unter dem Schein des Guten verbergen, und sich die gerechten Vortheile des Rechtschaffenen zu Nutze machen; allein endlich wird er doch einmal für das, was er ist, erkannt, und dann warten seiner Verachtung, Verfolgung und Bestrafung.[22]) Hierzu kommen noch die Vorwürfe und Martern eines unruhigen Gewissens, welches sich selbst anklagt, und den Strafen in einer andern Welt entgegen siehet. Und diese Strafen können nicht ausbleiben; denn Gott ist ein gerechter Richter, der alles Böse haßt und bestraft.[23])

Die Sittlichkeit ist also in jeder Rücksicht das höchste Gut des Menschen, und die wahre Quelle seiner Glückseligkeit, einer Glückseligkeit, die von keinem andern Dinge abhängt, sondern in seiner Gewalt ist.[24]) Sie ist nicht allein an sich, sondern auch wegen ihrer Folgen das höchste Gut, und in Verbindung mit der Sinnlichkeit, welche ihr untergeordnet ist, das vollständige Gut des Menschen, als eines sinnlich vernünftigen Wesens. Der Mensch wird durch sie in einen Zustand versetzt, in welchem zwar alle Gefühle gemäßiget sind, die angenehmen aber die unangenehmen weit überwiegen. Diese Erfahrung wird jeder machen, der den Entschluß fasset, sittlich zu handeln, und demselben treu bleibet.[25])

So

21) de Republ. IX. S. 268—270.

22) de Republ. X. S. 321.

23) de Republ. X. S. 322. I. S. 153. Gorgias S. 172, 168.

24) Menexenus S. 302. ὅτῳ γαρ ανδρι εις ἑαυτον ανηκει ταυτα τα προς ευδαιμονιαν φερονται, η σιγγυς τουτε, και μη εν αλλοις ανθρωποις αιτιατεται, εξ ὧν η ευ η κακως πραξαντων πλανασθαι ἀναγκαται και τα επειτα, τουτω αριστα παρεσκευασται ζην· ὑτος εστιν ὁ σωφρων, και ὑτος ὁ ανδρειος και φρονιμος.

25) de Legib. V. S. 215, 216, 218, 219. και ξυλλεβδην του περιτη

So scheint es also, als wenn Plato die Glückseligkeit für das höchste Gut, den obersten Zweck des Lebens und den höchsten Bestimmungsgrund der menschlichen Handlungen erkläre. Und widerspricht das nicht dem höchsten Grundsatz der Sittlichkeit, wie er in dem ersten Abschnitt aufgestellt worden ist? Widerspricht sich Plato nicht selbst, da er an so vielen Stellen seiner Schriften mit so viel Nachdruck und Würde von allen Menschen als ihre erste Pflicht fodert, sie sollen recht und sittlich handeln ohne Rücksicht auf die Folgen; sie sollen Sittlichkeit höher achten als alles in der Welt, höher als das Leben selbst; sie sollen das Sittengesetz nicht übertreten, und wenn sie auch deswegen ihr Leben aufopfern müßten? Diese Widersprüche sind nur scheinbar. Denn eben deswegen sezte Plato die höchste Glückseligkeit in dem Bewußtsein sittlich gehandelt zu haben, weil er glaubte, die ächte sittliche Triebfeder sei nicht stark genug, zum wenigsten bei vielen Menschen, wenn sie nicht durch die Aussicht auf Glückseligkeit unterstüzt wird.[86]) Er will dadurch, daß er den sittlichen Zustand für die wahre Glückseligkeit erkläret, nicht die sittliche Ordnung und Wahrheit ändern oder modificiren, sondern die Sittlichkeit nur liebenswürdiger machen, und zeigen, daß sie alle Aufopferungen, die sie fodert, reichlich ersezt, indem sie den Menschen in Wahrheit beseliget.

Wir können nun endlich daraus in Ansehung des Verhältnisses der Sittlichkeit und Glückseligkeit folgende Resultate ziehen. Die Sittlichkeit ist der höchste Zweck des



αρετης εχομενον κατα σωμα η και κατα ψυχην, τυ της μοχθηριας εχοντος βιυ ηδιω τε ειναι, και τοις αλλοις υπαρχειν εκ περιττυ, καλλει και ευθοτητι, και αρετη και ευδοξια. ὡστε τον εχοντα αυτον ζην ευδαιμονεστερον απεργαζεσθαι τυ εναντιυ, τω παντι και ὁλῳ.

86) de Legib. I. S. 46. ὡτε γαρ τυ λογισμυ καλυ μεν ὀντος, πρατ δε και ε βιαιυ, δικαιον ὑπαρχειν αυτυ την αγωγην, ὁπως αν ἡμιν το χρυσιν γενος νικᾳ τα αλλα γενη.

Menschen, um dessen willen er alles thun, und dem er alles aufopfern soll. Dadurch verliert er aber nichts, sondern gewinnt noch mehr; denn er kann nur dadurch glücklich werden, daß er das Gesetz der Vernunft zur allgemeinen Richtschnur seines Lebens macht. Auf die Befolgung des Sittengesetzes folgt in unzertrennlichem Zusammenhange ein beseeligendes Gefühl und Glückseligkeit. Jede Handlung ist keinesweges darum sittlich, weil sie zur Glückseligkeit beiträget, sondern weil sie mit der Foderung der Vernunft übereinstimmt; aber jede sittliche Handlung ist wegen ihrer Folgen ein mittelbarer oder unmittelbarer Beitrag zur Glückseligkeit. Die Glückseligkeit ist also in dem Platonischen System zwar eine unmittelbare Folge der Sittlichkeit, aber doch der ersten untergeordnet. Daher macht er nicht die Glückseligkeit, sondern die Befolgung des Gesetzes der Vernunft zum ersten Princip der Moral.[27]) Zweitens. Man soll auch nicht blos deswegen sittlich handeln, weil man sich dadurch glückselig macht; denn die Sittlichkeit ist ein absolutes Gut auch ohne Rücksicht auf alle Folgen. Aber für sinnliche Wesen, welche nach einem Naturtrieb nach Wohlsein streben, ist die nothwendige Beziehung auf Glückseligkeit der Bestimmungsgrund sittlich zu handeln.[28]) Drittens. Plato verstehet also immer eine moralische Glückseligkeit, wenn er sie mit der Sittlichkeit in unzertrennlichen Zusammenhang sezt. Viertens. Da aber Plato auch reine Sittlichkeit kennet, welche in der Befolgung des Gesetzes der Vernunft ohne alles Interesse bestehet, wie wir schon oben gezeigt haben

27) de Republ. IX. S. 260. ὅτε δὴ ὧν ἀμφισβητοῦντι ἑκατὸν τὸ ἡδὺς ἂν ἡδονὴ, καὶ αὐτὸς ὁ βίος, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἰσχίον ζῆν, μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἡδὺ καὶ ἀλυπότερον, πῶς ἂν εὐδείμων, τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγοι;

28) de Legib. II. 81, 82.

ben[29]), und da er darin das eigentliche Wesen der Tugend sezt, so dürfte man wohl nicht irren, wenn man annimmt, daß Plato die strenge Foderung der praktischen Vernunft nur in Rücksicht auf das gemeine Volk herabgestimmt habe, um ihnen zum wenigsten das Streben nach Legalität zu erleichtern. Denn er trägt diese Theorie der Glückseligkeit nur in seinem Werke von den Gesetzen vor, worin er Rücksicht auf alle Bürger eines Staates nimmt. Und er traut den wenigsten Menschen Empfänglichkeit für reine Tugend zu, wie aus dem Unterschiede zwischen Volkstugend und philosophischer Tugend erhellet.[30]) Vielleicht hatte er dabei die gute Absicht, den Begriff der Glückseligkeit zu veredeln, wenn er sie in unzertrennlichen Zusammenhang mit der Sittlichkeit oder doch der Legalität sezte; und er wollte dadurch auch dem gemeinen Mann eine höhere Cultur geben.

---

## Vierter Abschnitt.

### Ueber das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion.

Je reiner und lebendiger die Ueberzeugung von der moralischen Pflicht ist, desto mehr Interesse bekommen auch die religiösen Ueberzeugungen. In dem Verhältnisse man die Foderung der Vernunft, die Pflicht sie zu erfüllen,



29) Phaedo S. 157. de Legib. IX. S. 124.
30) Phaedo S. 157. 186, 187. de Legib. IV. S. 178, 173.

Digitized by Google

füllen, und die Unangemessenheit der Gesinnung mit der Idee der Sittlichkeit erkennet, in eben demselben Verhältniß fühlt man das praktische Bedürfniß, einen Gott und eine Unsterblichkeit zu glauben. Diesen Einfluß der praktischen Vernunft auf die Wahrheiten der Religion spühret man auch in der Platonischen Philosophie. Denn wegen des Verhältnisses der Ueberzeugung von Gottes Dasein und der Fortdauer der Seele zur Sittlichkeit bekamen die Ideen Gott und Unsterblichkeit ein so großes Gewicht, daß Plato seinen philosophischen Geist anstrengte, um ihre Realität durch Gründe der theoretischen Vernunft zu demonstriren. Plato suchte dadurch Moral und Religion zu verbinden, er wählte aber freilich nicht das beste Mittel. Keine Demonstration, nur moralischer Glaube kann dahin führen. Es ist daher nichts Befremdendes, wenn die meisten Sätze über das Verhältniß, in welchem die Sittlichkeit und Glückseligkeit zu Gott und Unsterblichkeit stehet, ohne Gründe dastehen, indem das Einzige, was ihnen Ueberzeugungskraft geben kann, dabei immer vorausgesetzt werden muß.

Das Verhältniß der Sittlichkeit zur Gottheit beruhet darauf, daß Gott als moralischer Gesetzgeber, als das Ideal der Sittlichkeit, und als Regierer des moralischen Reichs vorgestellt wird.

Obgleich Plato die Vernunft des Menschen als die Quelle und das Princip der Sittlichkeit betrachtet, indem sie das oberste Gesetz für die freien Handlungen nicht nur vorschreibt, sondern auch den Willen zur Befolgung desselben antreibt[1]); so denkt er sich doch in einer andern Beziehung die Sittlichkeit als von Gott abhängig. Denn die Vernunft ist nur durch ihre Ideen von dem absoluten Guten und Sittlichen gesetzgebend. Gott ist aber der Schöpfer der Vernunft und der Ideen, und

1) de Legib. I. S. 45.

Digitized by Google

und also auch der eigentliche Gesetzgeber des Sittengesetzes.[2]) Die Bestimmung des Menschen zur Tugend rührt daher von Gott her, und wenn wir nicht darin den Entzweck desselben setzen, so läßt sich kaum entscheiden, ob die Götter den Menschen ihnen zur bloßen Belustigung, oder zu einem vernünftigen Zweck gebildet haben.[3]) Gott schrieb also den Menschen das Gesetz in ihre Vernunft, daß sie Recht thun und Gott fürchten sollen, und er bestimmte jedem einen proportionirten Antheil an Belohnungenund Bestrafungen, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft oder lasterhaft ist.[4]) Sittlichkeit ist in dieser Rücksicht Gehorsam gegen Gott.[5])

Gott ist aber nicht nur der moralische Gesetzgeber, sondern auch das Ideal der Sittlichkeit selbst. Denn er ist die höchste Vernunft, frei von aller Sinnlichkeit; in ihm ist kein Gefühl von Schmerz und Vergnügen. Er handelt daher immer nur nach dem Gesetz der Vernunft;



2) Phaedo. S. 170. Theaetet. S. 142. Die Begriffe von dem, was an sich gut und recht ist, sind keine oder angeborne Begriffe, und als solche rühren sie von Gott her. de Republ. X. S. 287, 288. VII. S. 133. ἐν τῇ γνωσει τελευταια ἡ τε ἀγαθε ἰδεα και μογις ὁρασθαι· ὀφθεισα δε, συλλογιστεα εναι ὡς ἀρα πασι παντων ἀυτη ὀρθων τε και καλων αιτια, ἐν τε ὁρατῳ φως και τον τουτο κυριον τεκουσα· ἐν τε τῳ νοητῳ ἀυτη κυρια αληθειαν και νων παρασχομενη. Man vergleiche System der Pl. Ph. 2 B. S. 115, 116, 124—127.

3) de Legib. I. S. 45, 46. θαυμα μεν ἑκαστον ἡμιν ἡγησαμεθα των ζωων θειον, εἰτε ὡς παιγνιον εκεινων, εἰτε ὡς σπουδη τινι ξυνεστηκος. ν γαρ δη τουτο γε γινωσκομεν. — και ὑπο δε περι θαυματων ὡς αυτων ἡμιν ὁ μυθος (θεια) αρετης εσεσιμενος αν εις.

4) Timaeus S. 326, 327, 433.

5) Epistol. VIII. S. 159. δυλεια γαρ και ελευθερια ὑπερβαλλουσα μεν ἑκατερα, παγκακον· αμετρος δε ψυχ, παναγαθον. μετρια δε ἡ θεῳ δυλεια· αμετρος δε, ἡ τοις ανθρωποις. θεος δε ανθρωπους σωφρονι νομῳ· αφρονι δε, ἡδονῃ.

alle seine Handlungen sind gut und gerecht; jede Schwachheit und Unvollkommenheit ist von ihm ausgeschlossen. Sein Wille und seine Vernunft stimmen überein.[6]) Daher kann das oberste Gesetz für die Menschen auch so ausgedrückt werden: Suche Gott ähnlich zu werden. Die Aehnlichwerdung mit Gott ist aber auf keine andere Art möglich, als durch das Bestreben, gerecht und heilig aus vernünftiger Ueberzeugung zu werden; und das leztere ist wieder nur dadurch möglich, daß man sich Gott immer als das Ideal der sittlichen Vollkommenheit vergegenwärtiget[7]). Warum die Idee der Gottheit so unentbehrlich zur sittlichen Bildung ist, darüber hat sich Plato nicht deutlich erkläret. Wenn wir die Idee der Gottheit als des moralischen Ideals, sagt er, nicht zum Grunde legen, so können wir die Frage: wozu nüzt es, daß wir sittlich handeln, oder warum ist es gut, daß wir uns bestreben sittlich zu werden, nicht befriedigend beantworten. Diese Frage ist nach dem zweiten Abschnitt dadurch beantwortet worden, daß das sittliche Handeln nichts anders ist, als der Vernunft gemäß handeln; daß die Vernunft die edelste Kraft des Menschen, und daß der Zustand des Menschen, der mit ihr übereinstimmt, das höchste Gut ist. Der Beweis von diesem Satze scheint ihm aber nicht befriedigend zu sein, sondern erst dadurch vollendet zu werden, wenn man zeigt, daß Gott als Urheber der physischen und moralischen Welt, als moralischer Gesetzgeber zugleich auch das höchste Ideal der Sittlichkeit und der Vollkommenheit ist, und daß daher jedes Wesen, jede Handlungs-

6) Theaetet. S. 121, 122. de Legib. X. S. 99. Epinomis S. 254, 255.

7) de Republ. X. S. 320. Theaetet. S. 121, 122. Minos S. 136. de Legib. IV. S. 186. de Republ. VII. S. 133. και ὅτι δει ταυτην (την ιδεαν του αγαθου) ιδειν τον μελλοντα εμφρονως πραξειν η ιδιᾳ η δημοσιᾳ.

Digitized by Google

lungsweise nur insofern und dadurch gut und vollkommen ist, als sie sich der höchsten Vollkommenheit nähern.[8])

Gott ist endlich auch der Regierer eines moralischen Reiches, der Richter und Vollstrecker des Sittengesetzes. Er lenket und regieret alle Glieder und Begebenheiten des Reichs der Freiheit so, daß die Tugend siege und das Laster überwältiget werde.[9]) Die Sittlichkeit selbst kann aber Gott nicht hervorbringen; denn die beruht auf dem Entschluß des Willens, welcher nicht gezwungen werden kann. Er kann daher das moralische Reich nicht anders regieren, als daß er jedem einzelnen Wesen diejenige Stelle und denjenigen Wirkungskreis anweiset, welcher die Erreichung des höchsten Zwecks und das Verhältniß des sittlichen Charakters des Einzelnen zum Ganzen erfodert.[10]) Wenn aber eine Nation sehr verdorben ist, und es finden sich doch rechtschaffene Menschen, so scheint er von dieser Behauptung abzugehen, indem er ihren Entschluß, das zu sein was sie sein sollen, und das standhafte Ausharren in demselben, nicht als eine natürliche, sondern als eine Wirkung Gottes betrachtet.[11]) Doch vielleicht nahm er auch in diesem Falle nur eine Mitwirkung Gottes an, welche mit dem freien Entschluß bestehen kann.

Gott ist der oberste Richter über die moralischen Handlungen der Menschen, er bestraft und belohnt sie,



8) de Republ. VI. S. 110—114.

9) de Legib. X. S. 106. ταυτα παντα ξυνιδων, εμηχανησατο, τω λειμενον ἑκαστον των μερων, νικησαν αρετην ἡττωμενην δε κακιαν εν τω παντι παρεχοι μαλιστ' αν και ῥαστα και αριστα.

10) de Legib. X. S. 106. de Republ. X. S. 330. de Legib. X. S. 106, 107.

11) de Republ. VI. S. 85. 87. εν γαρ χρη ειδεναι, ὁτι πῃ αν ευδη τε και γενηται ὁιον δει, εν τοιαυτη κατασεσει πολιτειων, ὁτω μαιμαν παντο ευσεσι λεγων, η κακως σεσεϛ.

Digitized by Google

nachdem sie es verdient haben. Je mehr oder weniger ein Mensch in der Tugend und sittlicher Bildung gethan hat, desto mehr oder weniger Gutes theilt ihm Gott mit. Diese proportionirte Austheilung der Güter ist allezeit gerecht. Eben so ist es mit den Bestrafungen. Dieses ist das Gericht, welches Gott sowohl in diesem als in dem künftigen Leben ausübet, dem kein endliches Wesen entgehen kann, es mag in der Tiefe der Erde oder im Himmel sein.[12]) Die göttlichen Strafen sind aber nicht nur gerecht, sondern auch weise, indem sie allezeit einen moralischen Zweck haben. Gott sucht nehmlich entweder die Menschen durch physische Leiden zu bessern, oder er straft diejenigen, bei welchen keine Besserung möglich ist, um andere zu warnen und vom Bösen abzuschrecken.[13])

Die Unsterblichkeit der Seele betrachtet Plato theils als eine moralische Triebfeder, theils als den Zustand der vollkommenen Vergeltung, theils als den Zustand der größern Ausbildung und Vervollkommung des Menschen, in welchem er sein leztes Ziel, das höchste Gut, vollkommen erreichen wird.

Vorausgesezt, daß die Fortdauer der Seele nach dem Tode erwiesen ist, so muß jeder Mensch schon in diesem Leben darauf denken, daß er sich nicht allein für dieses Leben sondern auch für die Ewigkeit ausbilde. Wenn die

12) de Legib. X. S. 107. IV. S. 185. VI. S. 261, 262. Διος γαρ δη κρισις εστι· και τοις ανθρωποις αει εμπροσθεν μεν εκαστοι· παν δε οσον αν επαρκεσῃ πολεσιν η και ιδιωταις, παντ' αγαθα απεργαζεται. τῳ μεν γαρ μειζονι πλειω, τῳ δε ελαττονι σμικροτερα νεμει, μετρια διδους προς την αυτων φυσιν εκατερῳ. και δη και τιμας μειζονες μεν προς αρετην, αει μειζους· τοις δε τ'ναντιον εχουσιν αρετης τε και παιδειας, το πρεπον εκατερους απονεμει κατα λογον, de Legib. X. S. 107, 108.

13) Gorgias S. 168, 169.

Digitized by Google

die Seele in dem Tode zernichtet würde, so würde die Unsittlichkeit nicht für das größte Uebel gehalten werden können. Der Tod würde den Bösen ein wahrer Gewinn sein, indem er ihren bösen Charakter und ihre Sünden vertilgte. Da nun aber die Fortdauer der Seele erwiesen ist, so ist keine andere Rettung, kein anderes Heil, als das Bestreben, so gut und weise zu werden, als in unsern Kräften stehet. Denn die Seele nimmt nichts mit in jene Welt hinüber, als ihren Charakter und ihre Bildung. Die Unsterblichkeit stellt uns auf der einen Seite die herrlichsten Aussichten und die größten Belohnungen, auf der andern Seite aber auch das fürchterlichste Uebel und die schrecklichsten Strafen dar; sie erfüllt unser Herz mit Furcht und Hofnung; sie spornt uns zu der größten Anstrengung an, das Ziel zu erringen.'[14])

Das zukünftige Leben wird zweitens als der Zustand der vollkommenen Vergeltung betrachtet. Die vollkommene Vergeltung, welche der Gerechtigkeit Gottes angemessen ist, und sich in Austheilung des Guten und Bösen blos nach dem Grad der Tugend oder Unsittlichkeit richtet, scheint in diesem Leben nicht statt zu finden. Denn wir finden in dieser Welt ein großes Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit. Die tägliche Erfahrung stellt uns genug Fälle auf, wo es guten Menschen übel und den bösen wohl gehet; daß sich einige durch schändliche Thaten Ehre, Ansehen und Vermögen erworben haben; daß sie auf dem Thron, den sie auf ungerechte Weise an sich gerissen hatten, gestorben sind; daß so viele für ihre bösen Handlungen keine Strafen leiden. Das Urtheil über die Glückseligkeit eines einzelnen

14) Phaedo. S. 243, 244, 258. αλλα τουτων δη ενεκα χρη, ὠν διαλελυθαμεν, πασαν ποιειν, ὁτι αρετης και φρονησεως εν τῳ βιῳ μετασχειν. καλον γαρ το αθλον, και ἡ ελπις μεγαλη. de Republ. 310, 311. Gorgias S. 172.

nen Menschen ist zwar sehr trüglich; und es ist falsch, wenn man den Besitz aller äußern Güter und eine glänzende Außenseite für die Glückseligkeit selbst hält; denn Tugend ist allezeit innere Glückseligkeit und Laster innere Unglückseligkeit. Auch darf man nie die Glückseligkeit eines einzelnen Menschen in Rücksicht auf sich selbst, sondern in Verhältniß auf das Ganze beurtheilen. Aber es ist doch gewiß, daß Gottes Richteramt sich nur dann vollkommen offenbaren kann, wenn die Seelen unsterblich sind. In jener Welt wird erst Gott jeden einzelnen Menschen vollkommen richten und den Antheil an Glückseligkeit und dem Gegentheil bestimmen, welchen jeder durch seine Handlungen und durch seinen sittlichen Charakter verdienet hat. Gott wird dann den Menschen blos nach dem Zustande seines Ichs ohne Rücksicht auf alles Zufällige, was nicht dazu gehöret, ohne Ansehen der Person, beurtheilen.[15])

Plato verstehet unter Strafen und Belohnungen, wie es scheint, nur das Uebel und das Gute, was mit dem Zustande des Menschen von einem andern Wesen verknüpft wird; und rechnet ganz richtig die Glückseligkeit und die Unglückseligkeit, welche durch den sittlichen Zustand des Menschen von selbst bestimmt wird, nicht dazu. Von welcher Beschaffenheit nun die Strafen und Belohnungen in der andern Welt sein werden, davon läßt sich, wie Plato ganz vernünftig urtheilet, gar nichts Bestimmtes behaupten.[16]) Alles was er darüber sagt, sind daher nur problematische Gedanken und Vermuthungen, die wir übergehen können, da sie nicht zur Philosophie gehören. Nur dieses müssen wir bemerken, daß er einen Unterschied in dem Grad der Strafen und Belohnungen annimmt, je nachdem die moralische Gesinnung besser

15) de Legib. X. S. 97, 98, 106, 107. Gorgias S. 164. seq. p. 172.

16) Phaedo S. 258.

Digitized by Google

ser oder schlimmer ist. Die in der Tugend Vollendeten, welche alle Neigung zum Sündigen in sich überwältiget haben, werden auf einem Himmelskörper beständig wohnen, und die vollkommenste Seligkeit genießen. Diejenigen, welche noch nicht in der Tugend befestiget sind, müssen noch in dem Stand der Prüfung und Läuterung ausharren. Dieses geschiehet, indem die Seele von einem Körper zum andern wandert. Eben so verschieden wird auch der Zustand der Bösen sein. Wenn sie aus Uebereilung gesündiget haben, und daher ihre That bereuen, und einer Besserung fähig sind, so werden sie zu ihrem eignen Besten bestraft, damit sie immer mehr die Sünde ablegen. Uebertraten sie hingegen das Gesetz aus Bosheit, ohne daß Reue darauf folgt, so ist bei ihnen keine Besserung mehr möglich; diese werden nicht zu ihrem eignen Besten sondern andern zur Warnung bestraft.[17])

Das künftige Leben ist, wie hieraus erhellet, auch ein Zustand der Vollendung. Kein Mensch kann in diesem Leben vollkommene Tugend und Glückseligkeit erlangen; aber in jenem künftigen darf er hoffen, das zu werden, was er sein soll und zu sein wünscht.[18]) Denn in diesem Leben raubt uns die Erhaltung und Pflege des Körpers einen großen Theil der Zeit; die Sinnlichkeit ist zu stark; der Mensch hat mit vielen äußern Hindernissen und Widerwärtigkeiten zu kämpfen; Begierden und Leidenschaften fesseln ihn an das Irdische, und verhindern die Ausbildung seines Geistes. Deswegen können die Menschen in diesem Leben nicht vollkommen weise und glück-

17) Timaeus S. 327. Phaedo S. 256—258. Gorgias S. 168, 169.

18) Phaedo S. 152. πολλη ελπις αφικομενω, οι ἐγω πορευομαι, ἱκανως ἐκει, ειπερ τω αλλῳ, κτησασθαι τουτο, ὁ ἕνεκα ἡ πολλη πραγματεια ἡμιν ἐν τῃ παροντι βιῳ γεγονεν. Epinomis S. 237.

Digitized by Google

glückselig werden. Diese Hindernisse werden in dem künftigen Leben wegfallen. Der Geist, der nach Weisheit und Tugend strebt, wird dort an keinen Körper mehr gebunden sein; oder wenn auch das nicht ist, so werden doch alle seine Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken zusammenstimmen, und unter der Anordnung seiner Vernunft eine vollkommene Harmonie ausmachen. Vernunft und Sinnlichkeit werden nicht mehr durch ein getheiltes Interesse in Widerstreit, und der Mensch wird im eigentlichsten Sinne nur Eins und daher auch vollkommen weise und glücklich sein.[19])

## Fünfter Abschnitt.

### Von der Tugend und den Pflichten.

Die Sittlichkeit bestehet bei dem Plato in der höchsten Vollkommenheit des Menschen als eines vernünftigen Wesens, in der vollkommensten Eintracht und Harmonie aller Kräfte unter der Gesetzgebung der Vernunft. Diese Vollkommenheit heißt auch Tugend. Ein Wesen, das Tugend besizt, handelt in allen Verhältnissen voll-

19) Phaedo S. 147 — 152, 184. Epinomis S. 274, 275. ἐν καὶ διέχειρίζομαι παίζων καὶ σπουδάζων ἅμα, ὅτε θανάτῳ τις τῶν τοιούτων τὴν αὑτοῦ μοῖραν ἀπολωλεκὼς, σχεδὸν ἐὰν πως ἀποθανὼν ᾖ, μήτε μεθέξειν ὅτι πολλῶν τοτὲ καθ' ἕκαστα νῦν αἰσθήσεων, μιᾶς τὸ μοίρας μετειληφὼς μόνον, καὶ ἐκ πολλῶν ἓν γεγονὼς, εὐδαίμονά τε εἶναι καὶ σοφώτατον ἅμα καὶ μακάριον.

vollkommen und so wie es handeln soll. Es war daher möglich, aus der Tugend, wenn sie für die sittliche Vollkommenheit genommen wird, alle Pflichten abzuleiten. Diese Vorstellungsart finden wir auch bei dem Plato. Der Weise oder Philosoph, wie er ihn schildert, handelt gerecht, mäßig, standhaft, gütig, nicht als wenn ihm die Erfüllung dieser Pflichten noch Ueberwindung kostete, sondern weil er vermöge seines Charakters nicht anders handeln kann.[1]) Allein Plato betrachtet die Tugend auch als die subjektive Bedingung der Erfüllung der Pflichten, welche den Menschen in den Stand sezt, das zu thun, was er Gott und Menschen schuldig ist.[2]) Ob er sich nun gleich über das Verhältniß der Tugend zu den Pflichten an keinem Orte bestimmt erklärt hat, so erhellet doch aus seinem Systeme so viel, daß sie beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle, der Vernunft, entspringen, indem diese erst das Gesetz vorschreibt, nach welchem der Mensch handeln soll, und dann den Willen bestimmt, dieses Gesetz wirklich zu befolgen.[3]) Unterdessen war es leichter, die Tugenden aus einem Princip abzuleiten, als die Pflichten, theils wegen der großen Mannichfaltigkeit der leztern, theils weil der gemeine Menschensinn schon vier Tugenden als Bestimmungen des Gemüths, welche die Sittlichkeit vollständig ausmachen, festgesezt hatte. Wir werden daher erst Platos Gedanken über die Tugend vortragen, und dann die Pflichten nach einer bestimmten Ordnung darstellen.

Der tugendhafte Mann ist weise, gerecht, tapfer und mäßig; dieß war eine Behauptung des gemeinen Menschensinnes, welche auch Sokrates in seine

1) de Republ. VI. 71—73.

2) Gorgias S. 130. de Republ. IV. S. 574.

3) de Legib. I. S. 45, 46.

Digitized by Google

ne Philosophie aufgenommen hatte. Plato blieb dabei nicht stehen, sondern suchte ein Princip auf, aus welchem das Wesen und die bestimmten Arten der Tugend vollständig abgeleitet werden könnten. Denn wenn die Gerechtigkeit und Mäßigkeit u. s. w. eine Tugend ist, so müssen beide sowohl ein gemeinsames Merkmal als auch gewisse Unterscheidungsmerkmale haben. Der Begriff, welcher die gemeinsamen Merkmale, wodurch jede einzelne Tugend Tugend ist, enthält, ist der Gattungsbegriff (εἶδος), der das Wesen der Tugend enthält. Es giebt also der Gattung nach nur eine Tugend.[4])

Das Wort, welches im Griechischen Tugend bedeutet, ἀρετη, wird in der gemeinen Bedeutung für Vollkommenheit eines jeden Dinges, welches etwas hervorbringt oder etwas wirket, genommen. Wenn die Augen keinen Mangel und Gebrechen haben, so sehen sie gut. Die rechte Beschaffenheit derselben sezt sie in den Stand, das zu thun, wozu sie bestimmt sind. So ist auch Tugend überhaupt diejenige Vollkommenheit des Menschen, vermöge deren er, oder vielmehr sein edelster Theil, die Seele, das was ihr zukommt auf die angemessenste und beste Weise thun kann, oder mit andern Worten, sie ist die vollkommenste Aeußerung der dem Menschen eigenthümlichen Kraft, das ist der Vernunft.[5])

Diese

4) de Legib. XII. S. 222. και μην εν γε απαντα ταυτα προσαγορευομεν. ανδρειαν γαρ φαμεν αρετην ειναι, και την φρονησιν, αρετην, και τα δυο τ' αλλα, ως ουτως ουτα ν πολλα, αλλ' εν τυτο μονον αρετην. seq. — 226. de Legib. III. S. 129.

5) de Republ. I. S. 201. ψυχων και αρετη δοκει σοι ειναι ἑκατη, ωσπερ και εργον τι προστεταχται; — 202. de Legib. I. S. 45, 46. Alcibiad. I. S. 65. αρ' ουν και ψυχη σε μελλει γνωσεσθαι αυτην, εις ψυχην αυτη βλεπτεον, και μαλιστα εις τυτον αυτης τον τοπον, εν ᾧ εγγιγνεται ἡ ψυχης αρετη, σοφια; Alcinous de Doctrina Plat. c. 26.

Digitized by Google

Diese dem Menschen eigenthümliche Vollkommenheit ist nichts anders, als Sittlichkeit, wie wir in dem ersten Abschnitt gesehen haben. Die Tugend ist also die Uebereinstimmung des Willens mit der Vernunft, oder Gehorsam gegen die Vernunft, daß wir nichts wollen, als was die Vernunft vorschreibt.[6]) Sie ist der Zustand der Seele, der an sich selbst lobenswürdig oder gut ist, und welcher allein macht, daß wir gute Menschen heißen; sie ist die Gesundheit und der Wohlstand der Seele.[7]) Der Begriff der Tugend ist im Allgemeinen noch bei weitem nicht genug entwickelt; dieses Verdienst erwarb sich Aristoteles. Einzelne Merkmale, welche der Stagirit deutlicher aus einander sezte, hat doch schon Plato bemerkt und angedeutet. Die Tugend hat die Begierden und Leidenschaften, Vergnügen und Schmerz, Liebe und Haß, überhaupt also die Aeußerungen der Sinnlichkeit zum Gegenstande. Die Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft ist Tugend, und der Mangel derselben ist Laster.[8]) Die Tugend entstehet durch öftere Wiederholung einer und derselben Handlung. Sie kann also nur dadurch erlangt werden, daß man immer sittlich handelt, und

6) de Legib. III. S. 129. δεῖ δὲ δὴ πρὸς πᾶσαν μὲν βλέπειν, μάλιστα δὲ καὶ πρὸς πρώτην, τὴν τῆς ξυμπάσης ἡγεμονικὴ ἀρετῆς. φρονήσις δ' ἐστὶ τοῦτο, καὶ νοῦς καὶ δόξα, μετ' ἔρωτος τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἑπομένης. S. 132. I. S. 45, 46. II. S. 59. de Republ. VIII. S. 206.

7) Definit. S. 288. ἀρετὴ διάθεσις ἡ βελτίστη ἕξις ψυχῆς ζώου, καθ' ἣν τὸν ἐπαινετὸν ἕξις, καθ' ἣν τὸ σχὸν ἀγαθὸν λέγεται. de Republ. IV. S. 378. ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς.

8) de Legib. I. S. 45. II. S. 58, 59. ἡδονὴ δὲ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχῇ ἐγγιγνόμενα, μὴ πάσαν δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν· λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ, ὀρθῶς εἰθίζεσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν. αὕτη δ' ἡ ξυμφωνία ξύμπασα μὲν, ἀρετή.



Digitized by Google

und sie bestehet also in einer Art von Fertigkeit.[9]) Da aber die Sittlichkeit überhaupt darin bestehet, daß man die Vorschrift der Vernunft befolge, und da die Sinnlichkeit oft mit der Vernunft streitet, so kann man die Tugend nur in dem Kampf der Sinnlichkeit erlangen. Sie bestehet daher nicht in Unempfindlichkeit gegen die Reize der Sinnlichkeit, sondern in Besiegung derselben durch die Vernunft.[10]) Es erhellet hieraus, daß Plato sehr gesunde Begriffe von der Tugend hatte, daß er sie nur als eine Handlung des freien Willens und der eigenen Thätigkeit betrachtete. Daher kann sie selbst nicht einmal von Gott geschenkt werden. Das Entstehen und das Wachsthum der Tugend gehet also natürlich zu. Je mehr ein Mensch Tugend schätzt und liebet, desto tugendhafter wird er.[11]) Ob dieses nicht andern Stellen widerspreche, wo er die Tugend als eine übernatürliche Wirkung der Gottheit erkläret, werden wir weiter unten sehen.

Die Tugend wird eingetheilt in die falsche und ächte, in die gemeine, bürgerliche und die philosophische Tugend. Wenn die Begierden zwar eingeschränkt werden, aber nicht aus dem rechten Bewegungsgrunde, nicht um der Vernunft, sondern um einer andern herrschenden Leidenschaft wegen, so ist es die sklavische oder falsche Tugend, die eigentlich diesen Namen gar nicht verdient.[12]) Die Beherrschung der sinnlichen Begierden, insofern sie das Werk der Angewöhnung und Uebung ist, aber

9) de Republ. IV. S. 378. ἀφ' ὧν ἂν ἐθίσωμεν καὶ τὰ μὲν καλὰ σπουδεύματα εἰς ἀρετῆς κτῆσιν φέρει, τὰ δ' ἐναντία, εἰς κακίας;

10) de Legib. I. S. 51. σπουδαῖος δὲ δὴ τις καὶ ἀγύμναστος ὢν τῶν τοιούτων ἀγώνων ὅτῳοῦν, οὐδ' ἂν ἡμῖν ἑαυτὸν γένοιτο πρὸς ἀρετήν. seq.

11) de Republ. X. S. 330. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου. θεὸς ἀναίτιος.

12) Phaedo S. 157.

Digitized by Google

aber ohne Erkenntniß der Vernunft, daß es so recht sei, also ohne Mitwirkung der Vernunft, ist die bürgerliche oder gemeine Tugend (δημοτικη, πολιτικη).[13]) Die philosophische oder ächte Tugend ist die Beherrschung der Begierden durch die Vernunft um der Vernunft willen, oder die sittliche Handlungsweise[14]).

Diese ächte vollständige Tugend bestehet aus vier verschiedenen Handlungen: nehmlich in der Selbstthätigkeit der Vernunft durch die Vorschrift des Gesetzes; in der Bestimmung des Begehrungsvermögens und des Gefühlvermögens durch die Vernunft; und endlich in der Maxime, die Ordnung der Natur in Ansehung des Bestimmens und Bestimmtwerdens anzuerkennen und zu erhalten, oder in dem Willen, Recht zu thun. Jede dieser verschiedenen Handlungen oder Aeusserungen heißt selbst wieder Tugend. Die erste ist Weisheit, die zweite die Mäßigkeit oder Selbstbeherrschung, die dritte die Tapferkeit oder Festigkeit des sittlichen Charakters, die vierte die Gerechtigkeit. Diese vier Eigenschaften machen den sittlichen Charakter oder das Wesen der Sittlichkeit aus.[15])

Die Weisheit (σοφια, φρονησις, νυς) bestehet in der Thätigkeit der Vernunft, welcher die oberste Gewalt und die Gesetzgebung in dem Menschen zukommt, und sie äußert sich dadurch, daß sie für die einzelnen Vermögen und für den ganzen Menschen das Gesetz vorschreibt, oder den lezten Zweck aufstellt, auf welchen sich alle Handlungen beziehen müs-

 sen.

13) Phaedo S. 186. οἱ την δημοτικην τε και πολιτικην αρετην επιτετηδευκοτες· ἡν δη καλουσι σωφροσυνην τε και δικαιοσυνην, εξ εθους τε και μελετης γεγονυιαν, ανευ φιλοσοφιας τε και νυ. de Legib. IV. S. 172, 173.

14) Phaedo S. 186. 157.

15) de Republ. IV. S. 343, 371, 372. de Legib. I. S. 18.

Digitized by Google

sen.[16]) Sie ist also die Erkenntniß von dem, was man thun und nicht thun soll, oder von den Pflichten, die man gegen Gott und Menschen zu beobachten hat; oder von dem was schlechthin gut oder das Beste ist.[17]) Diese Erkenntniß, wenn sie praktisch ist, d. h. Einfluß auf das Thun und Lassen hat, ist der Grund aller Tugend und Sittlichkeit, indem sie in allen Fällen die oberste Regel und den lezten Zweck vorschreibt; die drei übrigen Tugenden müssen sich auf sie beziehen, und von ihr ihre Form bekommen.[18]) Ohne Weisheit ist die Tapferkeit nur körperlicher Muth und Stärke, und ohne Leitung der Vernunft artet sie in thierische Wildheit aus.[19]) Ohne Weisheit giebt es keine wahre Beherrschung der Begierden, oder Mäßigkeit; sondern es ist entweder Stumpfsinn oder die Gewalt einer Leidenschaft, welche den Menschen tyrannisiret.[20]) Daher wird auch jede Tugend als moralische oder praktische Erkenntniß definiret.[21]) Diese Erkenntniß kann wissenschaft-

16) de Republ. IV. S. 373. σοφον δε γε (ἑνὶ ἑκαστον καλουμεν) ἐκεινῳ τῳ σμικρῳ μερει, τῳ ὃ ἀρχει τ᾽ον αὐτῳ, και ταυτα παρηγγελλεν· ἐχον αν κρισιν ἐπιστημην ἐν αὐτῳ, την τε ξυμφεροντος ἑκατῳ τε και ὅλῃ τῳ κοινῳ σφων αυτων τριων ὄντων. de Legib. XII. S. 221. de Legib. I. 18.

17) Definit. S. 288. φρονησις, ἐπιστημη ἀγαθων κακων — δικαιοσυνη, καθ᾽ ἣν πρεπομεν τι πρακτεον και τι μη πρακτεον. Alcibiad. II. S. 81, 89, 90, 100. Menexenus S. 300. πασα ἐπιστημη χρηιζομενη δικαιοσυνης και της ἀλλης ἀρετης, πανουργια, η σοφια φαινεται.

18) de Legib. III. S. 131, 132.

19) Laches S. 199. Politicus S. 108 — 110. 114, 115. de Republ. IV. S. 348.

20) Politicus S. 115. Phaedo S. 156.

21) Theaetet. S. 121, 122. θεος ἀδαιμων ἀδαιμων ἀδικος, ἀλλ᾽ ὡς ἐιοντα δικαιοτατος· και ὑκ ἐστιν αὐτῳ ὁμοιοτερον ὑδεν, η ὃς αν ἡμων αν γενηται ὁτι δικαιοτατος. περι τουτου και ἡ ὡς ἀληθως δεινοτης ἀνδρος, και ὑδενια τε και ἀνανδρια. ἡ μεν γαρ τουτου γνωσις, σοφια και ἀρετη ἀληθης· ἡ δε ἀγνοια, ἀμαθια και κακια ναφηγης.

schaftlich oder auch nur eine gemeine Erkenntniß (δοξα αληθης) sein; denn der Mensch kann sich nach beiden bestimmen, Recht zu thun. Nur ist die gemeine Erkenntniß nicht so zuverlässig, sondern wandelbar und dem Irrthum mehr ausgesezt.[22]).

Zweitens Mäßigkeit (σωφροσυνη). Es giebt Menschen, welche aus Neigung Ruhe und stilles Wesen lieben, weil sie von Natur keine heftigen Leidenschaften haben. Nach dem Sprachgebrauch werden sie für mäßige, ordentliche Leute gehalten. Allein diese Ruhe und Mäßigung der Leidenschaften und Begierden ist meistentheils die Folge von Einfalt und Stumpfsinn (ανοια).[23]) Es giebt andere Menschen, welche wirklich selbstthätig ihre Begierden zu beherrschen scheinen. Allein bei einer schärfern Untersuchung findet es sich oft, daß sie das zu Gunsten einer andern herrschenden Leidenschaft thun. Hier ist also nicht die Vernunft der Bestimmungsgrund und der Zweck, warum sie die Begierden einschränken, sondern die Vernunft ist vielmehr eine Sklavin der Sinnlichkeit. In beiden Fällen ist die ächte Tugend der Mäßigkeit nicht vorhanden; denn diese erfodert, daß man die Begierden durch die Vernunft um der Vernunftthätigkeit willen einschränke und beherrsche.[24])

Das Wesen der Mäßigkeit als Tugend bestehet darin, daß das Begehrungsvermögen durch die Vernunft bestimmt und beherrscht wird, oder daß die Vernunft und das sinnliche Begehrungsvermögen in Ansehung dessen, was in dem Menschen das Bestimmende und Gesetzgebende ist, mit einander einig sind.[25]) Die Vernunft ist diese oberste gesetzgebende



22) Meno S. 384.
23) Politicus S. 108. seq. 114, 115. de Legib. IV. S. 172, 173.
24) Phaedo S. 155—157.
25) de Republ. IV. S. 373. τι δε; σωφροσυνη ου (κολυμου)

Digitized by Google

Kraft; die Sinnlichkeit muß ihr also nicht widerstreiten, sondern sich ihren Geboten unterwerfen. Diese Einigkeit und Unterwerfung muß aber selbst das Werk der Vernunft sein, weil die Sinnlichkeit andere Zwecke hat als die Vernunft, und zwar nur dadurch mit dieser übereinstimmen kann, wenn sie auf diejenige Art wirket, welche die Vernunft vorschreibet, das heißt, wenn das Begehrungsvermögen nur das begehret und verabscheuet, was die Vernunft gebietet oder verbietet.[26]) Andere Erklärungen von der Mäßigkeit, z. B. sie ist Selbstbeherrschung, Einschränkung der Begierden, Einigkeit und Harmonie der Seele[27]), stimmen mit dieser überein, oder erhalten von dieser ihre nähere Bestimmung. Denn sie drücken entweder den Bestimmungsgrund, die Vernunft, oder die Folge, z. B. Einigkeit und Harmonie der Seele aus. In dem Charmides kommen noch mehrere Erklärungen vor, die uns hier aber nichts angehen, weil sie nur unreife Versuche eines Jünglinges sind, und das Wahre, was sie etwa enthalten, die obigen schon in sich fassen.

Drittens Tapferkeit. Die Tugend der Tapferkeit wird unterschieden, erstens von der natürlichen Stärke, von Muth und Unerschrockenheit (θαρρος) und dem Vermögen, schnell und stark zu wirken (ὠκυτης, ταχυτης), inso-

τῃ φιλιᾳ και ξυμφωνιᾳ τῃ αυτων τυτων; ὅταν τε, τι αρχον και των αρχομενων ὁμοδοξωσιν, ὡς δειν αρχειν το λογιστικον, και μη ταραττωσιν αυτο; Definit. S. 289. ἑξις καθ' ἣν ὁ αρχων αἱρετικος εστι και συλλβητικος ὧν χρη. de Republ. IV. 349.

26) de Republica IV. S. 350, 372. IX. S. 270. Phaedo S. 156, 157. de Legib. III. S. 172, 173. την δημοδη γε σωφροσυνην, και ᾗ ἡν τις σεμνυνων αν λεγοι φρονησιν. προσαναγκαζειν ειναι το σωφρονειν.

27) de Republica IV. S. 349. κοσμος τις τις ἡ σωφροσυνη εστι, και ἡδονων τινων και επιθυμιων εγκρατεια. — κρατεῖται δε ἑαυτε φασκειν. Gorgias S. 129, 130.

insofern alle diese Eigenschaften in der Organisation, dem Temperamente oder dem Gefühlvermögen, welches Plato θυμοειδες nennt, gegründet sind. Denn dieser Tapferkeit sind auch die Thiere empfänglich, und sie ist daher, insofern sie nicht durch Vernunft bestimmt ist, keine Tugend.[28]) Zweitens die Unerschrockenheit, Standhaftigkeit bey Gefahren und Unannehmlichkeiten, ist keine Tugend, wenn der Bewegungsgrund dazu die Furcht vor einem andern Uebel ist, wenn man z. B. aus Furcht vor einem größern Uebel dem Tod muthig entgegen gehet.[29]) Wenn die physische Tapferkeit Tugend werden soll, so muß das Gefühlvermögen durch die Vernunft bestimmt werden, daß es nur an dem, was Recht ist, Vergnügen, und an dem, was Unrecht ist, Mißvergnügen findet, und das physische Uebel dem moralischen unterordnet, das Unrechtthun für das größte Uebel hält, und daher standhaft bei Beobachtung des Sittengesetzes ausharret.[30]) Sie ist also nichts anders als der feste Vorsatz, die Vorschrift der Vernunft gegen sinnliche Lust und Unlust durchzusetzen, oder die unerschütterliche Maxime, nur das für Furchtbar und Böses zu halten, was die Vernunft dafür erkläret[31]). Sie hat nicht nur unangenehme Empfindungen,



28) Politicus S. 108, 115. Meno. S. 365. Laches S. 198, 199. de Republ. IV. S. 348. δοκεις γαρ μοι την ορθην δοξαν περι αυτων τουτων ανευ παιδειας γεγονυιαν, την τε θηριωδη και ανδραποδωδη, ητε πανυ νομιμον ἡγεισθαι, αλλο τι η ανδρειαν καλειν.

29) Phaedo S. 155, 156.

30) de Republ. IV. S. 373. και ανδρειον δη, εἰμαι, τουτφ τφ μερει καλουμεν ἑνα ἑκαστον, ὁταν αὐτο το θυμοειδες δι' ασαζη δια τε λυπων και ἡδονων το ὑπο του λογου παραγγελθεν δεινον τε και μη. S. 372.

31) de Republ. IV. S. 346, 347. δυναμις και σωτηρια δια παντος δοξης τε και νομιμου δεινων περι και μη. Definition. S. 289. ἑξις ψυχης ακινητος ὑπο φοβου — τολμα ὑπηρετικη φρονησεως. — ἑξις διαφυλακτικη διαλογισμου

Schmerzen und Gefahren sondern auch die Reize der Sinnlichkeit und das Vergnügen zum Gegenstande. Gegen beide kämpfet sie, um der Vernunft den Sieg zu erleichtern [32])

Viertens, Gerechtigkeit, δικαιοσυνη. Dieses Wort hat in den Platonischen Schriften bald einen größern bald einen kleinern Umfang, und bedeutet sowohl die Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange, als auch eine bestimmte Aeußerung derselben in wirklichen Handlungen.[33]) Die Gerechtigkeit bestehet nehmlich schon nach dem Sprachgebrauch darin, daß man alles thut, was man thun, oder daß man gegen Gott und Menschen so handele, wie man handeln soll.[34]) Plato suchte aber eine allgemeine Formel, welche alle Handlungen der Gerechtigkeit unter sich faßte: und da fand er keine andere, als die Befolgung der Maxime, das Seinige zu thun, und das Seinige zu besitzen, und sich alles Fremden zu enthalten, also überhaupt der Wille Recht zu thun, alle positive und negative Pflichten zu erfüllen, z. B. kein Depositum unterzuschlagen, keinen Raub oder Diebstahl zu begehen; Verträge und Verbindlichkeiten zu erfüllen, Gott und Eltern zu ehren.[35]) Der Hauptbegriff ist der Begriff von Recht

μεν αρθεν εν κινδυνοις· φοβον καρτερια προς αρετην· ηδονα ψυχης περι τα δεινα και θαρραλεα κατα τον αρθον λογον φαινομενα — ἑξις εμμενητικη νομιμ. de Republ. IV. S. 372, 373.

32) de Legib. I. S. 22. 23. Laches S. 188. de Republ. IV. S. 346.

33) de Republ. IV. S. 376. de Legib. IX. S. 24. II. S. 76.

34) Eutyphro S. 25, 28. Gorgias S. 130. Alcibiad. II. S. 100.

35) de Republ. IV. S. 354, 355. το τα αυτου πραττειν και μη πολυπραγμονειν — πασης αρετης το και ἑκαστα ἑξις το και πραξις, δικαιοσυνη. 371, 374. Gorgias S. 130. τα προσηκοντα πραττειν.

Digitized by Google

Recht (το δικαιον, τα εαυτυ). Man hatte diesen Begriff durch verschiedene Formeln zu erklären gesucht, welche aber theils nicht allgemein, theils nicht bestimmt genug waren. Man sagte z. B. Gerechtigkeit bestehet darin, daß man das Empfangene zurück giebt; oder daß man jedem giebt, was ihm gehört, d. h. den Freunden Gutes erweiset, den Feinden Schaden zufügt.[36]) Alles dieses befriedigte den Plato nicht, und er mußte daher eine andere Formel aufsuchen. Recht ist nichts anders als was die moralischfreie Vernunft vorschreibt, oder was mit dem Gesetz der Vernunft übereinstimmt. Die Befolgung desselben ist Gerechtigkeit.[37]a) Die Gerechtigkeit ist also die Sittlichkeit, insofern sie in äußern Handlungen sich wirksam zeiget, oder die Befolgung der Vorschriften der Vernunft, welche sich auf das äußere Betragen der Menschen, auf die mannichfaltigen Verhältnisse, Lagen und Umstände des menschlichen Lebens beziehen.[37]b) Die innere Bedingung derselben ist überhaupt die sittliche Verfassung des Gemüthes, daß die Vernunft frei wirke, und ihre gesetzgebende Gewalt ausübe, und daß die übrigen Vermögen in Gehorsam ge-

 gen

36) de Republ. I. S. 155. 157. seq.

37a) de Legib. IX. S. 48. ὑδε δικαιος εστι, νυν υδενος ὑπηκοον υδε δικαιον, αλλα παντων ἀρχοντα ειναι, εαν περ αληθινως ελευθερος τε ὀντως η κατα φυσιν. de Republ. VII. S. 133. IX. S. 274 — 276.

37b) de Legib. IX. S. 24. νυν δη σοι το, το δικαιον και το ἀδικον, ὁγε εγω λεγω, σαφως αν διοριζαιμην, υδεν ποικιλλων, την γαρ τυ θυμυ και φοβυ και ἡδονης και λυπης και φθονων και επιθυμιων εν ψυχη τυραννιδα, εαν τε τι βλαπτη, και εαν μη, παντως ἀδικιαν προσαγορευω· την δε τυ αριστυ δοξαν, ὁπηπερ αν εσεσθαι τυτων ἡγησωνται πολεις, εστε ιδιωται τινες, εαν ἑαυτη κρατησα εν ψυχη διακοσμη παντα ανδρα, κ' εν σφαλητai τι, δικαιον μεν παν ειναι φατεον το ταυτη πραχθεν, και το της τοιαυτης ἀρχης γεγνομενον ὑπηκοον ἑκατον, και επι παν ἁπαντα ανθρωπων βιον, ἀριστον. de Republ. IV. S. 376. de Legib. I. S. 45.

Digitized by Google

gegen die Vernunft stehen, und so wirken, wie die Vernunft es bestimmt hat; also mit einem Worte darin, daß alle Vermögen und Kräfte des Menschen nur das Ihrige thun, was ihnen zukommt, ohne in das Gebiet und die Geschäfte eines andern Eingriffe zu thun.[38])

Es läßt sich hieraus begreifen, in wiefern die Gerechtigkeit bald für die Tugend oder Sittlichkeit selbst in ihrem ganzen Umfange, bald für eine besondere Aeußerung der Tugend, (Gerechtigkeit im engern Sinne) genommen werden konnte. Denn da die Weisheit in der vollkommenen und freien Selbstthätigkeit der Vernunft; die Tapferkeit in der durch die Vernunft bestimmten Wirksamkeit des Gefühlvermögens, die Mäßigkeit aber in der der Vernunft subordinirten Wirksamkeit des Begehrungsvermögens bestehet, so entstehet aus der vollkommenen mit einander übereinstimmigen Thätigkeit dieser Vermögen die Gerechtigkeit, und sie begreift in dieser Rücksicht alle drei Tugenden in sich, so wie sie in einer andern wiederum der Grund und die Bedingung aller übrigen ist. In einem wohlgeordneten und vollkommenen Staate thut jedes Staatsglied seine Schuldigkeit, und aus dem rechten Verhalten und Betragen aller einzelnen wird die Vollkommenheit des Staates begründet; eben so ist auch das Verhältniß der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden.[39]) Denn wenn man die Maxime gefaßt hat, jedes Vermögen nur das Seinige thun, d. h. die Vernunft regieren, die übrigen Vermögen gehorchen zu lassen, dann erst ist es möglich, daß die Vernunft thätigen Einfluß auf die Bestimmung des Begehrungs- und Gefühl-

38) de Republ. IV. S. 374. ικανν τυτων κριτων αιτιον, ὅτι αυτο των εν ἑκαστῳ ἑκαστν τα ἑαυτυ πραττει αρχης τε περι και τυ αρχεσθαι. S. 375, 376.

39) de Republ. IV. S. 375, 376.

Gefühlvermögens bekomme, und daß diese so wirken, wie die Vernunft es vorschreibt.[40]) Diese Maxime und diese sittliche harmonische Verfassung des Gemüthes ist gleichsam die innere Gerechtigkeit; die Befolgung der Vorschriften der Vernunft in dem ganzen äußern Betragen die äußere Gerechtigkeit.[41])

Mit dieser Erklärung stimmen die übrigen, welche in den Definitionen vorkommen, überein, und sind zum Theil Folgerungen aus der obigen. Die Gerechtigkeit ist Einstimmung, Einigkeit und Regelmäßigkeit der Kräfte der Seele unter einander in Ansehung des wechselseitigen Verhältnisses; die Gesinnung, jedem zu geben, was er mit Recht fodern kann, oder sich zu dem zu bestimmen, was Recht scheint; die Beschaffenheit der Seele, daß sie gegen das Gesetz oder gegen vernünftige Vorschriften das ganze Leben hindurch gehorsam ist.[42])

Nach diesen Erklärungen stehen alle Tugenden in einer nothwendigen Verbindung und zwar durch die Vernunft. Sie sind alle Bestimmungen der Vernunft. Daher ist die Erkenntniß der Vorschriften der Vernunft, wenn sie wirksam ist, daß sie in Handlungen übergehet, die oberste, oder wenn man will, die einzige Tugend. Da die Erkenntniß des Gesetzes der Vernunft oder Weisheit

40) de Republ. IV. 373, 374.

41) de Republica IV. S. 374, 375. το δε γε αληθες, τουτον μεν τι ην, ως εοικεν, η δικαιοσυνη, αλλ' η περι την εξω πραξιν των αυτου, αλλα περι την εντος ως αληθως περι εαυτον και τα εαυτου, μη εασαντα τα αλλοτρια πραττειν εκαστον εν αυτω, μηδε πολυπραγμονειν προς αλληλα τα εν τη ψυχη γενη.

42) Definit. S. 289. δικαιοσυνη, ομονοια της ψυχης προς αυτην, και ευταξια των της ψυχης μερων προς αλληλα τε και περι αλληλα. (de Republ. IV. S. 374, 376.) εξις διανεμητικη τω κατ' αξιαν εκαστω· εξις καθ' ην ο εχων προαιρετικος εστι των φαινομενων αυτω δικαιων· εξις εν βιω νομιμος υπηκοος· ιστης κοινωνικη· εξις υπηρετικη αρχοντων νομων.

Digitized by Google

heit das Wesen oder das Formale jeder Tugend ist, so konnte Plato sagen, jede Tugend sei Vernunfterkenntniß (ἐπιστήμη)[43], und der einzige Weg zu derselben sei die Selbsterkenntniß (σωφροσυνη)[44]. Da aber keine todte, sondern eine lebendige Erkenntniß unter der Weisheit verstanden wird, so ist sie nichts anders, als die Selbstbeherrschung, die Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft (σωφροσυνη), und die Bedingung der Gerechtigkeit und der Tapferkeit. Denn nur derjenige kann seine Pflichten gegen Gott und Menschen erfüllen, nur derjenige kann standhaft bei guten Entschlüssen beharren, welcher die Sinnlichkeit in seiner Gewalt hat.[45] Die Frage von dem Zusammenhange und dem Verhältnisse der Tugenden zu einander wird in dem Protagoras berühret, aber nicht beantwortet; denn der ganze Dialog ist nur darauf angeleget, den Sophisten durch seine eignen Antworten zu fangen. Unterdessen kann man leicht voraussehen, wie Plato die drei aufgeworfenen hieher gehörigen Fragen würde beantwortet haben, wenn er gewollt, oder sie für so wichtig gehalten hätte, als vielleicht die Sophisten, die sich zu Lehrern der Tugend selbst aufwarfen. Die Fragen sind nehmlich diese: 1) Ob die Tugend eine Einheit sei, das ist, ob es nur eine Tugend gebe; und ob die vier Tugenden Arten und Theile oder nur verschiedene Nahmen einer und derselben Tugend sind. 2) Wenn es verschiedene Theile der Tugend giebt, sind sie alsdann so verschieden, wie die Theile des Gesichts oder wie die Theile des Goldes? oder sind sie nur in Ansehung der Quantität und Größe von andern Theilen und dem Ganzen oder auch durch andere Merkmale verschie-

43) de Legib. III. S. 129, 131. 132. Protagoras S. 191.

44) Alcibiades I. S. 47, 48, 54, 55, 60, 65.

45) Gorgias S. 129, 130. Definit. S. 289. σωφροσυνη αυτοκρατεια κατα φυσιν.

Digitized by Google

verschieden? 3) Ist es möglich, daß ein Mensch diesen Theil der Tugend, ein andrer wiederum einen andern besitze, oder muß nicht vielmehr jeder, der einen Theil der Tugend besitzt, auch die ganze Tugend besitzen?[46])

Hier müssen wir noch eines andern Problems gedenken, welches die Sophisten sehr beschäftigte, und daher in Platos Schriften oft berührt wird, ob nehmlich die Tugend gelehrt werden könne. Die Sophisten behaupteten, die Tugend, so wie jede Vollkommenheit, sei eine Sache des Unterrichts, und sie maßten sich an, die Lehrer der Tugend zu sein, und sie in jedes Menschen Herz einflößen oder gleichsam einpfropfen zu können. Und doch fand es sich, daß sie bei aller dieser Praterei selbst keinen bestimmten und richtigen Begriff von der Tugend hatten, oder auch wohl Klugheit und Regierungskunst für Tugend verkauften.[47]) Plato bestreitet diese Anmaßungen der Sophisten in dem Protagoras und dem Meno. In jenem Dialog wird vom Protagoras behauptet, die Tugend könne gelehrt werden, sei aber keine Erkenntniß oder Wissenschaft (ἐπιστήμη). Sokrates hingegen behauptet, sie sei eine Erkenntniß, könne aber nicht gelehrt werden.[48]) In dem zweiten Dialog verlangt Meno Sokrates Antwort auf die Frage: ob die Tugend durch Unterricht oder Uebung erworben werden könne, oder ob sie von Natur d. h. ohne alle freie Mitwirkung des Menschen zum Vorschein komme? Sokrates zeigt darauf, daß man von einem bestimmten und deutlichen Begriff der Tugend ausgehen müsse, um jene Frage zu beantworten. Da aber Meno darauf bestehet, ohne Festsetzung des Begriffs der

46) Protagoras S. 125, 126.
47) Meno. S. 371. seq. Gorgias S. 156, 157. Laches S. 176. de Republ. VI. S. 87, 88.
48) Protagoras S. 191, 192.

Digitized by Google

der Tugend die Art und Weise zu bestimmen, wie sie erworben werde, so giebt zwar endlich Sokrates so viel nach, daß er die Frage hypothetisch beantwortet; allein am Ende des Dialogs zeigt es sich, daß nicht von der moralischen sondern der politischen Tugend, oder von Staatskunst die Rede ist. Der Satz, welcher vorausgesetzt wird, ist folgender: Wenn die Tugend eine Erkenntniß oder Wissenschaft ist, so kann sie gelehrt werden; und wenn sie gelehrt werden kann, so muß es Lehrer geben, und sie müssen ihr Lehreramt durch die Erfahrung bestätigen, daß durch ihren Unterricht Tugend hervorgebracht worden ist. Da nun die Erfahrung beweiset, daß weder die Sophisten Jünglinge, noch die Staatsmänner selbst ihre Söhne zu Politikern gebildet haben, so muß die Tugend (die Staatskunst) keine Wissenschaft und kein Gegenstand des Unterrichts sein. Sie ist aber auch nichts Angebornes. Denn sonst müßte die Seele auch das Talent mit bekommen haben, gute und schlechte Anlagen zur Regierungskunst zu beurtheilen. Welches ist denn nun aber der Ursprung der (politischen) Tugend? Alles Nützliche, was die Menschen für sich oder andere thun, hängt theils von wissenschaftlicher Erkenntniß (επιστημη), theils von richtigen Urtheilen (ορθη δοξα) ab. Vernunft und Verstand sind die einzigen richtigen und glücklichen Führer in allen menschlichen Angelegenheiten, wo der Zufall ausgeschlossen ist. Beide sind aber weder etwas Angebornes, noch durch Unterricht Erworbenes, sondern ein göttliches Geschenk. Da nun die größten Staatsmänner die Staatskunst weder gelernt haben, noch andere lehren können; da sie dieselbe auf keine wissenschaftliche Principien gebracht haben, daß sie von ihren Handlungen vernünftige Gründe angeben könnten: so handeln sie staatsklug ohne Wissenschaft und Besonnenheit durch Eingebung einer Gottheit, wie die Wahrsager Orakelsprüche von der Zukunft

kunst gaben, ohne etwas davon zu wissen.[49]) Es ist kaum zu erinnern nöthig, daß Platos Ironie hier nicht zu verkennen sei, und daß beide Dialogen keinen andern Zweck haben, als den Selbstdünkel der Sophisten lächerlich zu machen, welche sich anmaßten, über Dinge abzusprechen, welche sie nur oberflächlich kannten. Daher darf man auch seine eigene bestimmte Erklärung über die Frage: wie Tugend erworben werde, oder ob sie ein Gegenstand des Unterrichts sei, in denselben nicht erwarten. Winke dazu finden wir an andern Orten.

Vermögen Kräfte, Anlagen in einem Menschen hervorbringen, die er gar nicht hat, ist ein thörichtes Unternehmen, welches jedes Menschen Kräfte übersteiget. Jeder Unterricht, jede Bildung setzt indem Menschen ein Vermögen und eine Kraft voraus, welche durch keine Kunst hervorgebracht werden kann, nur gebildet werden, d. h. ihre gehörige Richtung erhalten muß. Die Vernunft, welche der Grund und die Quelle jeder moralischen Tugend ist, kann durch keine Erziehungskunst in den Menschen eingegossen werden, denn sie ist eine ursprüngliche Kraft des menschlichen Gemüths; aber man kann sie ausbilden, man kann ihr eine gute oder eine falsche Richtung geben. Alle übrigen Vollkommenheiten und Tugenden können wie körperliche Geschicklichkeiten durch Uebung und Angewöhnung erworben werden.[50]) Hieraus läßt es sich bestimmen, welchen

49) Meno. S. 363. seq. 367, 368. 382. seq. Morgenstern Commentatio, quid Plato spectauerit in Dialogo, qui Meno inscribitur, componendo.

50) de Republ. VII. S. 134 — 136. την παιδειαν, ην εἰσιν τινες επαγγελλομενοι φασειν εἰναι, τοιαυτην και εἰναι. φασι δε που, ὡς ενουσης εν τη ψυχη επιστημης, σφοις εντιθεναι, οἱον τυφλοις οφθαλμους σφιν εντιθεντες. ὁ δε γε νυν λογος σημαινει ταυτην την ενουσαν ἑκαστῳ δυναμιν εν τη ψυχη, και το οργανον, ᾧ εκαστος μανθανει ἑκαστος. — ὡς μεν τοι-

νυν

chen Antheil bei der Tugend Plato dem Unterricht, der Erziehung und der Uebung beigelegt hat. Durch Unterricht und Erziehung kann die Vernunftthätigkeit geweckt und gebildet werden, sie kann ihre moralische Richtung bekommen. Wenn der Mensch nach den Vorschriften der Vernunft mehrmals handelt, so erwirbt er sich eine Fertigkeit, gerecht, mäßig u. s. w. zu handeln. Er unterscheidet also zwischen den moralischen Anlagen und der moralischen Ausbildung, zwischen dem Formalen und dem Materialen der Tugend. Die sittlichen Ideen oder Gesetze liegen schon als Anlagen in dem Gemüthe; die Vernunft, als das Princip der Erkenntniß und der sittlichen Handlungsweise, ist ebenfalls ein ursprüngliches Vermögen, das keine Erziehung geben kann. Wenn man auch einem Menschen das Moralprincip vorlegte, und ihn davon überzeugte, so ist es doch die Vernunft, welche das Princip für ihr Gesetz erkennen, und ihm dadurch erst Gültigkeit geben muß. Jede moralische Handlung muß durch die eigne Vernunft des | Handelnden bestimmt und hervor gebracht sein. Darin bestehet das Formelle der Tugend, und in dieser Rücksicht kann auch Gott nicht einmal einem Sterblichen Tugend schenken.[51]) Der Unterricht kann aber freilich auch sehr viel zur Erweckung, Belebung und Befestigung der moralischen Gesinnung beitragen, wovon Plato in dem Gastmal spricht. Der Entschluß ist aber immer eine selbstthätige Handlung des freien Willens.

Es

ων φλλαι αρεται καλουμεναι ψυχης κινδυνευουσι εγγυς τι ειναι των του σωματος (τω οντι γαρ ικ ενυσαι προτερον, υστερον εμπεσειςθαι εθεσι τε και μελετησειν) ἡ δε του φρονησαι παντος μαλλον θειοτερα τινος τυγχανει, ὡς εοικεν ουσα, ὁ την μεν δυναμιν υδεποτε απολλυσιν, υπο δε της περιαγωγης χρησιμον τε και ωφελιμον και αχρηστον αν και βλαβερον γιγνεται.

51) de Republ. X. S. 330.

Es war wohl nur Ironie, wenn Plato in dem Meno behauptete, gute, tugendhafte Menschen, oder (wovon eigentlich die Rede ist) brauchbare Staatsmänner wären und würden es nur durch Gottes Gnade (θείᾳ μοίρᾳ); denn an einem andern Orte erklärt er ausdrücklich, daß eine Wissenschaft von der weisen Regierung eines Staates der Vernunft gar nicht unmöglich sei.[52]) Allein man findet doch auch Stellen, wo es ihm mit dieser Behauptung ein Ernst zu sein scheinet.[53]) Wenn in einer Nation, die schon verdorben ist, wo Beispiele der Tugend äußerst selten sind, wenn dann ein Mensch auftritt, der die gerade Bahn der Tugend wandelt, sich durch keine Reizung, durch keine Gefahr davon abwendig machen läßt, und dem Sittenverderben allein die Spitze bietet, wie es Sokrates that, dann glaubt Plato, lasse sich diese Erscheinung nicht anders als durch göttliche Mitwirkung erklären. Dies konnte er seinem Systeme gemäß, und ohne jener Behauptung, daß die Tugend eine Handlung der freien Selbstthätigkeit ist, zu widersprechen, wenn er es so verstand, daß Gott durch äußere Begebenheiten veranstaltet habe, daß der Entschluß, ein rechtschaffener Mann zu sein, in ihm aufkeimte und feste Wurzel faßte. Ob er seinen Satz wirklich so verstanden habe, läßt sich aus Mangel deutlicherer Erklärung nicht bestimmen.

Da die Tugend nichts anders ist, als die vollkommene Uebereinstimmung und Harmonie aller Kräfte und Thätigkeiten des Menschen unter der Gesetzgebung der Vernunft, so ist das Laster innere Krankheit, Häßlichkeit, Schwachheit, oder überhaupt Mangel an Harmonie, Aufruhr und Streit. In der Tugend führt die Vernunft das Regiment; in dem Laster

die

52) de Repub. VI. S. 78.

53) de Republic. VI. S. 85, 87.

die Sinnlichkeit. Das Laster kann daher auch überhaupt als eine Tyrannei der Begierden, der Leidenschaften, des Vergnügens und Schmerzens, der Furcht, des Zorns u. s. w. erkläret werden.[54]) Es ist im Grunde nur eine Tugend, denn die vier Aeußerungen derselben gehören nothwendig zusammen; aber es giebt unendlich viele Laster. Denn die Harmonie, welche unter der Gesetzgebung der Vernunft, unter den verschiedenen Vermögen des Gemüthes bestimmt ist, kann nur eine einzige, aber die Abweichungen davon, worin das Laster bestehet, können sehr mannichfaltig sein.[55]) Doch zeichnen sich unter den vielen Arten des Lasters hauptsächlich viere aus, die zwar Plato nicht nennt, aber doch leicht zu bestimmen sind. Er kann wohl nichts anders als Thorheit oder Unvernunft (αμαθια, ανοια) Unmäßigkeit, Ehrgeitz, und Ungerechtigkeit verstanden haben. Das Hauptlaster ist Unvernunft, Schwäche der Vernunft, wenn man zu unthätig ist, das Gesetz der Vernunft zu erkennen, oder wenn man das erkannte Gute nicht liebet und befolget. Denn wenn man das sittliche Gute nicht, wie man soll, über alles sezt und achtet, so liebt man alsdann sein Selbst mehr als man soll, woraus Eigenliebe, Geitz, Stolz und Hang zum Vergnügen entstehet.[56]) Wenn das Gefühlvermögen der Vernunft nicht

54) de Republ. IV. S. 378. κακια δε νοσος τε και αισχος και ασθενεια (ψυχης). Sophista S. 222—224. Vergl. 3ter Bd. des Platon. Systems S. 230. de Legib. IX. S. 24. I. S. 45, 46. de Republ. IV. S. 376. IX. S. 274, 275.

55) de Republ. IV. S. 379. φαινεται εν μεν ειναι ειδος της αρετης, απειρα δε της κακιας. τετταρα δ' εν αυτης αττα ὰν και αξιον επιμνησθηναι.

56) de Republ. IV. S. 376. αδικον δε πραξιν, ἡ αν και ταυτην (ἑξιν) λυῃ· αμαθιαν δε την ταυτη αν επιστατησαν δοξαν. de Legib. III. S. 131. ταυτην την διαφωνιαν λυπης τε και ἡδονης προς την κατα λογον δοξαν, αμαθιαν φημι ειναι την ισχατην. ὁταν ων επιτημαις ἡ δοξαις ἡ λογῳ επεν-

nicht untergeordnet ist, so entstehet daraus Wildheit, Stolz und Unbändigkeit; wenn das Begehrungsvermögen nicht von der Vernunft in Gehorsam gehalten wird, das Laster des Geitzes und der Unmäßigkeit. Eine völlige Anarchie und Zügellosigkeit des Gemüthes ist endlich die Ungerechtigkeit, deren höchster Grad in der Tyrannei bestehet.[57]) Was Plato noch über die Entstehung dieser Laster sagt, ist zu enge mit seiner Theorie von den verschiedenen Staatsverfassungen verknüpft, als daß es füglich getrennt werden könnte. Wir müssen es daher bis in das zweite Hauptstück versparen.

---

## Von den Pflichten.

Die Tugend ist die Bedingung der Erfüllung aller Pflichten. Der Tugendhafte handelt in allen Verhältnissen so, wie er handeln soll, oder wie es die Vernunft vorschreibt. Da der Mensch in einem dreifachen Verhältniß, gegen sich, gegen andere Menschen und gegen Gott stehet, so giebt es auch dreierlei Pflichten, gegen sich selbst, gegen andere Menschen und gegen Gott.[58])

Plato bemerkte also zwar die drei Klassen der Pflichten, welche alle aus einem Princip der Vernunft



ενανντιται, τοις φυσει αρχικοις, ὑ ψυχη, τυτο ανειδη προσαγορευειν.

57) Politicus S. 115. de Reoubl. IX. S. 239, 240, 276, 277. Das ganze achte Buch der Republik gehöret hieher.

58) de Legib. IV. S. 185. V. S. 203. 210. τα μεν ων περι γονεας τε και εαυτον και τα εαυτυ, περι πολιν τε και φιλυς και ξυγγενειαν, ξενια τε και επιχωρια διειληλυθαμεν σχεδον ὑμολογηματα. το δε ποιος τις αν αυτος αν καλλιστα διαγοι τον βιον, ἑπομενον τυτῳ διεξελθειν. Minos 136. Gorgias S. 130.

Digitized by Google

entſpringen; aber er leitete ſie nicht ſelbſt daraus her, obgleich die Principien dazu aufgeſtellt waren. Und daher finden wir kein Syſtem der Pflichten, ſondern nur einzelne zerſtreuete Vorſchriften und Bemerkungen über das pflichtmäßige Verhalten der Menſchen; einen kurzen und unvollſtändigen Abriß, der in den Geſetzen vorkommt, ausgenommen.[59]) Eben daher muß es auch erkläret werden, daß er nicht allezeit die ächten moraliſchen Bewegungsgründe mit den Pflichten verbindet. Ueberdieß trägt noch der Umſtand dazu bei, daß er in den Geſetzen oft nur Legalität der Handlungen fodert, welche auch nur für die poſitive Geſetzgebung gehört und daß er das Handeln aus Erkenntniß der Pflicht für einen ſo hohen Grad der Vollkommenheit anſiehet, daß ſie nur wenigen Menſchen, den Weiſen, zu Theil werde.

Zwar ſcheint es an einem Orte, als ſollte folgendes Princip aller Pflichten aufgeſtellt werden: Ehre Gott, die Menſchen und dich ſelbſt als vernünftige Weſen, und um der Sittlichkeit willen; ehre dich ſelbſt durch Rechtthun und Erfüllung aller deiner Pflichten.[60]) Allein Plato leitet doch daraus nicht ſyſtematiſch alle Pflichten ab, wie er wohl hätte thun können und auch wohl vielleicht in ſeiner eſoteriſchen Philoſophie gethan hat. Wir können demnach nichts anders thun, als daß wir ſeine einzelnen, zerſtreuten Gedanken über die Pflichten zuſammen ſtellen, und zwar nach der eben angegebenen dreifachen Eintheilung.

I.

59) Zu Ende des vierten und Anfange des fünften Buchs.

60) de Legib. V. S. 203. ὑτω δη την αὐτυ ψυχην μετα θεους ὀντας δεσποτας και τυς τυτοις ἑπομενυς, τιμαν δειν λεγων δευτεραν, ὀρθως καλευμαι. Minos S. 136. ω γαρ αφ' ὁ, τι τυτυ κρειττυν ἐστιν, ὑ' ὑτω χρη μαλλον συλαβεισθαι, πλην εις θεους και λογυ και ἐργυ ἐξημαρτανον· δευτερον δε, εις τυς θεους ανθρωπυς.

## I.

### Pflichten gegen sich selbst.

Die Selbstpflichten beziehen sich theils auf die Seele, theils auf den Körper, theils auf die äussern Güter, welche zur Erhaltung des Lebens nothwendig sind. Der Mensch bestehet aus einem göttlichen, edelern, und einem geringern Bestandtheile, Seele und Körper. Der unedelere muß dem Edelern untergeordnet sein. Daraus fließt die Hauptpflicht: Ehre deine Seele und deinen Körper, aber die erstere mehr als den leztern. Der Seele gebührt nach Gott die größte Ehre.[61]) Hier fragt es sich aber, wie man seine Seele recht ehret?

Wer, ohne seine Seele wirklich zu vervollkommnen, sie durch bloße Worte und Prahlereien von Vollkommenheiten zu erheben denkt, wer sich das Vermögen zutrauet, alles zu wissen, und seiner Willkühr alles zu thun erlaubt, der ehret seine Seele nicht. Auch derjenige nicht, der von seinen größten Fehlern nicht sich selbst, sondern andern die Schuld beimißt; der sich Vergnügungen gegen die Vorschriften der Vernunft erlaubt; der die von der Vernunft gebilligten Arbeiten, Gefahren, Unannehmlichkeiten fliehet, oder nicht in denselben ausharret. Auch derjenige ehret seine Seele nicht, der sein gegenwärtiges Leben für das höchste Gut hält, und das Leben jenseits des Grabes als einen höchst unglückseligen Zustand fürchtet, und diesen Wahn nicht muthig bekämpft, der die Schönheit des Körpers höher schäzt als

 die

61) de Legib. V. S. 203. πάντων γὰρ τῶν ἐντὸς κτημάτων μετὰ θεὸν ψυχὴ θειοτάτη, καὶ οἰκειοτάτη ἦν. τὰ δ' ἐντὸς διττὰ ἐστὶ πανταχοῦ. τὰ μὲν ὡς κρείττω καὶ ἀμείνω, δεσποζοντα· τὰ δὲ ἧττω καὶ χείρω, δοῦλα. τῶν ὡς ἐντὸς τὰ δεσποζοντα ἀεὶ περιτιμητέον τῶν δουλευόντων. S. 207. de Republ. IX. S. 279.

die Tugend; der auf unerlaubte Art Vermögen zu erwerben trachtet, oder ohne Vorwürfe seines Gewissens unrechtes Gut wissentlich besitzt. Denn wer das thut, ziehet den Körper oder äußere Güter dem achtungswürdigsten, der Seele vor, verkauft seine Würde und sein Tugend für ein wenig Gold. Und doch hat alles Gold auf und unter der Erde keinen Werth gegen die Tugend. Endlich ehret auch derjenige nicht seine Seele, der das von dem Gesetzgeber bestimmte sittliche Gute und Böse nicht dafür erkennt, sich schändlicher Handlungen nicht mit aller Anstrengung enthält, und der Rechtschaffenheit nicht mit allem Eifer nachstrebet. Denn er kennet und achtet nicht die größte Strafe der Unsittlichkeit, welche in der Aehnlichwerdung mit bösen Menschen, in der Entfernung von den Rechtschaffenen besteht. Er verbindet sich mit der Bande der Bösen, und wird genöthiget, eben so zu handeln, wie böse Menschen unter einander zu handeln pflegen, und eben dieselben Folgen zu dulden. Rache und Strafe gehet der Ungerechtigkeit auf dem Fuße nach, und unglücklich ist sowohl derjenige, den sie betrift, als derjenige, der ihr entgehet. Denn dieser wird nicht gebessert, jener leidet, damit andere gebessert werden.[62])

Die wahre Ehre und Achtung, die man seiner Seele schuldig ist, bestehet darin, daß man dem Bessern (der Vernunft) Gehorsam leistet, und das Schlechtere, was aber besser werden kann, so viel als möglich besser macht. Der Seele gebühret diese Achtung, weil sie dasjenige Wesen ist, welches das Vermögen besitzt, das Gute und Böse zu erkennen, das lezte zu fliehen und nach dem erstern zu streben, und in dem Besitz desselben ihr ganzes Dasein zuzubringen. Mit einem Worte also, man ehret

62) de Legib. V. S. 203—206.

ehret seine Seele durch das Bestreben tugendhaft zu werden und Recht zu thun.[63])

Hieraus folgt die Pflicht, sich, das heißt seine Seele, seiner Bestimmung gemäß auszubilden — eine Pflicht, die für alle Menschen verbindlich ist. Da man aber nichts bilden, bessern und vervollkommnen kann, wenn man es nicht kennet, so erhellet daraus die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß (σωφροσυνη). Diese erfodert eine beständige Beachtung und Aufmerksamkeit auf den edelsten Theil der Seele, auf die Vernunft, die unser eigentliches Selbst ausmacht, das Vermögen der Erkenntniß und Weisheit, und mit der Gottheit verwandt ist. Durch diese Idee, welche uns das Ideal unserer Gattung vorhält, können wir uns erst kennen lernen, und zur Einsicht unserer Mängel und Unvollkommenheiten so wie unserer Vollkommenheiten gelangen, und an unserer Besserung arbeiten.[64]) Plato verstehet unter der Selbstkenntniß auch die Erkenntniß der Gesetze der Vernunft; und daher sieht er mit Recht den Mangel derselben als die Quelle aller unmoralischen Handlungen an.[65])

Sittlichkeit und Tugend zu erwerben und sich den Besitz derselben zu sichern, muß der oberste Zweck und Gesichtspunkt aller Handlungen sein. Man muß daher alle Kenntnisse schätzen, welche dazu etwas beitragen; denn nur die durch Kenntnisse gebildete



63) de Legib. V. S. 206. τιμη δ' εστιν ημιν, ως το ολον ειπειν, τοις μεν αμαυροσιν ειναι τα δε χειρονα, γενεσθαι δε βελτιον δυνατα, τυτ' αυτο ως αριστα επιτελειν. ψυχης εν ανθρωπω τιμιωτερον ουκ εστιν αφυτειας, εις το φυσει μεν κακιον, ηθεσιν δε και αλλην το παντων αρετην· και ολοτελ' αν, ηπιον ξωοποιειν του επιλοιπου βιου. δια δυσφορον ετι ζωη τιμη.

64) Alcibiades I. S. 54, 56, 59, 60, 63, 65, 66.

65) Philebus S. 284, 285.

Vernunft ist der beste Schutz der Tugend. Man muß den Körper durch schickliche Nahrungsmittel zu erhalten suchen, nicht um des Vergnügens, nicht um der Gesundheit, Stärke und Schönheit willen, sondern um den sittlichen Zustand des Gemüthes zu befördern. Die Harmonie des Körpers muß als Mittel der Harmonie der Seele dienen. Eben so muß man bei dem Erwerb des Vermögens darauf sehen, daß es nicht die innere Ruhe und den sittlichen Wohlstand des Gemüthes durch Mangel oder Ueberfluß störe, und darnach die Gewinnung und die Anwendung seines Eigenthums einrichten. Man suche und nehme nur diejenigen Aemter und Ehrenstellen an, durch welche man besser zu werden hoffen kann.[66]) Die Hauptpflicht ist aber diese, daß man in seinem Selbst Ruhe, Einigkeit, Harmonie und Ordnung aller Vermögen und Kräfte herstelle, welches nur dann geschiehet, wenn die Vernunft frei und selbstthätig regieret, wenn das Eigennützige dem Göttlichen, Uneigennützigen unterworfen ist.[67]) Um deswillen soll man lernen seinen Begierden die Befriedigung zu versagen, ein Vergnügen auszuschlagen, seinen Gefühlen Widerstand zu thun, und dadurch sich zur Selbstbeherrschung gewöhnen.[68])

Der

66) de Republ. IX. S. 279, 280. VIII. S. 194.

67) de Republ. IX. S. 276. IV. S. 375. αλλα τη οντι τα οικεια εν ημιν και αρξαντα αυτον αυτου, και κοσμησαντα και φιλον γενομενον εαυτω και ξυναρμοσαντα τρια οντα οσπερ ορος τρεις αρμονιας ανοχυς, νεατης τε και υπατης και μεσης, και ει αλλα ατττα μεταξυ τυγχανει ονται, παντα ταυτα ξυνδησαντα και πανταπασιν ενα γενομενον εκ πολλων σωφρονα και ξυμφωνον, ουτω δη πραττειν ηδη, εαν τι πραττη, η περι χρηματων κτησιν, η περι σωματος θεραπειαν, η και περι πολιτικην τι, η περι τα προς ξυμβολαια. Gorgias S. 77, 78.

68) de Legib. S. 26. 51.

Digitized by Google

Der Mensch soll als vernünftiges Wesen sich durch Worte und Handlungen beweisen, und auf alle Weise ein unvernünftiges Betragen (μανεσθαι) meiden, und auch durch Nachahmung unvernünftiger Thieren sich nicht gleichstellen.[69a])

Jeder Mensch soll sich zwar selbst lieben, und sein eigner Freund sein; allein diese Liebe kann leicht das rechte Maaß überschreiten, ausarten und die Quelle allen Vergehungen werden. Denn die Liebe macht uns in Ansehung des geliebten Gegenstandes blind. Man traut sich mehr Kenntniß und Einsichten zu, als man wirklich hat; man verzeihet sich gerne jeden Fehler, ja man ist immer geneigt, sein Selbst der Wahrheit und der Sittlichkeit vorzuziehen. Um diese Fehler zu vermeiden, muß man nicht sich, und was zu seinem Ich gehört, sondern Sittlichkeit und Gerechtigkeit lieben und schätzen, sie mag bei uns oder bei andern gefunden werden.[69b])

Das Gefühlvermögen muß daher durch Vernunft und Kenntniß gebildet werden, daß es weder in thierische Wildheit ausarte, noch seine männliche Stärke verliere. Der Zorn muß gebändiget werden, damit man nicht, wenn er durch öftere Befriedigungen zu stark geworden, sich Zänkereien, Schimpfworte, Schmähungen und Spöttereien erlaube, welche nicht selten große Feindschaften veranlaßt haben. Und es ist nicht leicht möglich, einen guten Charakter zu behaupten, wenn dieses zur Gewohnheit wird.[70])



69a) de Republ. III. S. 280—282.

69b) de Legib. V. S. 213, 214. ουτε γαρ ἑαυτον ουτε τα ἑαυτου χρη τον γε μεγαν ανδρα σπουδαιον περιεγειν, αλλα τα δικαια, εαν τε παρ' αυτῳ, εαν τε παρ' αλλῳ μαλλον πραττομενα τυγχανῃ. de Republ. VII. S. 180. το δε εφθον περι πλειστα ποιησαμενον και τας απο τυχης τιμας.

70) de Republ. IX. S. 277. de Legib. XI. S. 166, 167.

Digitized by Google

Das Uebermaaß in Freude und Leid muß vermieden werden, denn in beiden Zuständen kann man nicht vernünftig sich betragen. Vorzüglich ist Geduld und Gelassenheit in Leiden Pflicht, weil man nicht weiß, was von den Zufällen des Lebens unser Glück oder Unglück ist, weil überhaupt nichts von dem, was äußer uns vorgehet, unsere einzige und höchste Aufmerksamkeit auf sich ziehen darf, weil große Traurigkeit das Nachdenken und Ueberlegen hindert, wodurch man allein wieder gut machen kann, was das Glück verschlimmert hat.[71]) Je mehr man in sich selbst die Quelle seiner Glückseligkeit sucht, desto weniger können wir in Gefahr, das rechte Maaß in Freud und Leid zu überschreiten.[72]) Hierzu kommt noch die Hoffnung und Zuversicht, welche sittlichgute Menschen auf Gott setzen können, daß ihnen nichts begegnen könne, was ihnen nicht zum Besten dienet, und daß ihnen Gott alle ihre Mühseligkeiten und Leiden erleichtern werde.[73])

Den Posten, welchen wir uns selbst, aus Ueberzeugung, daß er gut sei, oder welchen unsere Obern uns angewiesen haben, den darf man nicht aus Furcht und Zaghaftigkeit verlassen. Das was der Mensch am meisten zu fürchten hat, ist nicht der Tod, sondern das Laster, Unrecht und Schande.[74])

Der

71) de Legib. V. S. 214. παραγγελλειν δε δεινον· τοδε μεν δρα, και ὅλην περιχαρειαν πασαν απημπυνομενον μηδε περιωδυνιαν, συσχημονειν πειρασθαι. de Republ. X. S. 332. δηγει τε ὁ νομος, ὁτι κάλλιστον ὁτι μαλιστα ἡσυχιαν ἀγειν ἐν ταις ξυμφοραις και μη ἀγανακτειν· ὡς ὁτε δηλα ὁντος τε ἀγαθὸν τε και κακὸν των τοιουτων, ὁτε εις το προσθεν ὁδον προβαινον τῳ χαλεπως φερόντι, ὁ τε τοδ' ἀναβλητικον ἀξιον ὁν μεγαλης σπουδης· ὁ τε δει εν ὁντοις ὁτι τάχιστα τἀρχαια ἐπανορθουσθαι ἡμιν, τουτῳ ἀπευδον γιγνομενῳ τῃ λυπεισθαι — τῃ βουλευεσθαι.

72) Menexenus S. 303.

73) de Legib. V. S. 215. de Republ. X. 319, 320.

74) Apologia S. 66. ὃ ἀν τις ἑαυτον τιθῃ, ἡγησαμενος βελ-

Der Mensch soll sich gewöhnen, nur an dem, was gut und recht ist, Lust, und an dem, was nicht recht ist, Unlust zu finden.[75])

Das Begehren soll immer der Vernunft untergeordnet sein, damit man nichts begehre, als was sie gebietet. Wer seine Begierden alle befriedigt, der macht sie zügellos, und läßt seine Vernunft den eigentlichen Menschen, unterdrücken.[76]) Man darf das Begehrungsvermögen weder übersättigen, noch durch Entziehung des Nothwendigen zu hungrig werden lassen. Denn beides stöhret die Vernunft in ihrer freien Thätigkeit.[77]) Die stärksten Begierden sind Hunger, Durst, und der Geschlechtstrieb; diese machen dem Menschen die meiste Unruhe, verleiten ihn zu den größten Thorheiten, und machen ihn taub gegen die Stimme, welche ihm zuruft, daß er noch etwas anders und Höheres zu thun habe, als durch Befriedigung derselben Vergnügen suchen und Schmerz vermeiden. Diese Triebe, welche nur nach dem Angenehmen streben, muß man zu dem Besten hinlenken, und durch Furcht, bürgerliche Gesetze und die Vernunft in Zaum halten.[78])

Der Geschlechtstrieb hat keinen andern Naturzweck, als die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts. Jede Befriedigung, welche nicht darauf abzweckt, ist gegen die Natur und Vernunft. Die unnatürlichen Laster, welche die Natur umstoßen, sind Verbrechen gegen die

βελτιστον εστιν, η ὁτε αρχοντος ταυτην, επειδαν δει — μηνυτα κινδυνευειν, μηδεν ὑπολογιζομενον μητε θανατον, μητε αλλο τι μειζον προ του αισχρου.

75) de Legib. II. S. 58. 59. Gorgias S. 130.

76) Gorgias S. 130. de Repub. IX. S. 272, 274, 275.

77) de Republ. IX. S. 239. το επιθυμητικον δε μητε ἑιδεια δυς, μητε πλειονη, ὁπως αν χρημασι, και μη παρεχη δουλον τω βελτιστω παντι, η ὁλοτητι

78) de Legib. VI. S. 313.

die Menschheit. Denn wer ihnen ergeben ist, der thut nichts anders, als daß er, was an ihm ist, das Menschengeschlecht mordet. Man soll daher die Heftigkeit dieses Triebes durch Arbeitsamkeit, Enthaltung, Verstärkung der Schamhaftigkeit überwinden, und bis man in die Ehe tritt, ein keusches Leben führen.[79])

Gegen das Urtheil der Zeitgenossen und der Nachwelt von unserm sittlichen Charakter soll man nie gleichgültig sein, sondern außerdem, daß man für sein Gewissen Recht thut, auch einen guten Namen bei andern zu erhalten suchen.[80])

In Ansehung des Körpers ist eine gedoppelte Pflicht zu beobachten, nehmlich Erhaltung und Bildung des Körpers. Man soll den Körper oder dieses irdische Leben erhalten, weil Gott unser Herr, wir seine Diener sind. So wie ein Sklave nicht seinem Herrn entlaufen darf, so dürfen auch die Menschen nicht Hand an ihr Leben legen, bis Gott sie aus dieser Welt abruft, und sollten sie auch überzeugt sein, daß die Befreiung vom Körper Wohlthat für sie sei.[81])

Man soll dem Körper Nahrung und Bildung geben, nicht um des thierischen Vergnügens, nicht um der Gesundheit, Stärke und Schönheit wegen, obgleich darin die Vollkommenheit des Körpers bestehet; sondern der Hauptzweck und Gesichtspunkt muß die Seele sein. Damit die Harmonie der Seele erhalten und die Vernunft

unge-

79) de Legib. VIII. S. 412—414. πασα δ' αν ουκ ηδεως, και δουν δυναμει βιαιοτατη επιφερομενην η μηδεν τελειαν μηδενος δεησεσθαι των γιγνομενων ἁπαν παλαιοσθενος, ἑκην γαμετης ἑαυτω γιγνομενος, αδικια δε παλλακων επιθυμιας και νοθα μη στεργων, μηδε αγονα σπερματα παρα φυσιν η το μεν των αρρενων παιζειν αφιεμενος an. IV. S. 295.

80) de Legib. XII. S. 194, 195. Epistol. II. S. 66.

81) Phaedo S. 139, 140. 152.

ungehindert wirken kann, deswegen muß man die mannichfaltigen Triebe und Kräfte des Körpers in ein harmonisches Verhältniß setzen, und darin erhalten. Dadurch ehret man den Körper, wenn man ihn als Werkzeug der Seele bildet.[82]) Dieser Zweck erfodert, daß man sich so viel als möglich von aller Anhänglichkeit an dem Körper und zu starker Neigung zu körperlichen Wohlgefühlen los mache. Denn wenn man an diesen Dingen zu sehr hängt, so verliert die Seele ihre Freiheit; sie wird wie mit Fesseln an den Körper geschmiedet und gezwungen, nur das, was sich betasten läßt, für wahr, und was dem Körper behaglich ist, für gut zu halten. Man muß zwar die Bedürfnisse des Körpers befriedigen, weil Körper und Seele einmal in Verbindung stehen; aber man darf ihm auch nicht mehr geben, als was nothwendig ist, damit das geistige Leben nicht darunter leide.[83])

Hieraus folgen nun auch die Regeln, welche in Ansehung des Vermögens zu beobachten sind. Das Vermögen hat nur deswegen einen Werth, weil es zur Befriedigung der Bedürfnisse des irdischen Lebens dienet. Daher bekommt es unter den Gütern erst nach der Seele und dem Körper die lezte Stelle. Der Geizige und Habsüchtige, der kein höheres Gut kennet als Reichthum, entehret seine Seele.[84]) Die nothwendigen Bedürf-

82) de Republ. IX. S. 279. ειτα την του σωματος εξιν και τροφην υχ ὑπως τη ψυχωδει και αλογῳ ἡδονη επιτρεψας, ενταυθα τεταμμενος ζησει, αλλ' ὡδε προς ὑγιειαν βλεπων, ὡδε τουτο περιβεβων, ὑπως ισχυρος η ὑγιης η καλος εται, εαν μη και σωφρονησειν μελλῃ απ'αυτων· αλλ' αει την εν τῳ σωματι ἁρμονιαν της εν τῃ ψυχῃ ἑνεκα ξυμφωνιας ἁρμοττομενος φαινηται. de Legib. V. S. 205.

83) Phaedo. S. 146—149. 188—190.

84) Phaedo S. 150. de Republ. IX. S. 258. de Legib. V. S. 205, 207. I. S. 18. IX. S. 37.

Digitized by Google

dürfnisse lassen sich leicht und mit wenigen Unkosten befriedigen. Die Natur verlangt nicht sehr viel, aber desto mehr die Bedürfnisse, welche sich die Menschen selbst machen.[85]) Es ist eine Unmöglichkeit, daß großer Reichthum und Rechtschaffenheit sich vereiniget finden sollten. Denn der Erwerb mit Gerechtigkeit und einem guten Gewissen ist nur halb so einträglich, als derjenige, welcher unrechtmäßig geschiehet. Und dann muß der Rechtschaffene zu pflichtmäßigen Ausgaben über die Hälfte mehr ausgeben, als der blos Habsüchtige.[86]) Weder großer Reichthum noch große Armuth ist für ein sittliches Leben vortheilhaft; jener unterdrückt den Sinn für Würde und Adel des Menschen; diese verleitet zu Verbrechen.[87]) Man soll sich daher zwar so viel Vermögen erwerben, als man bedarf, aber ohne Verletzung der Gerechtigkeit und Billigkeit, und daher lieber seine Begierden einzuschränken, als seine Besitzungen zu erweitern suchen. Und dann muß man bedenken, daß nicht der Besitz der Güter, sondern der rechte Gebrauch derselben, welcher durch Weisheit und Sittlichkeit bestimmt wird, glücklich macht.[88])

## II.

### Pflichten gegen andere Menschen.

Kein Mensch ist für sich allein geboren, sondern das Vaterland, die Eltern und übrigen Freunde machen

85) de Republ. VIII. S. 214.

86) de Legib. V. S. 236, 237. αγαθον δε ουτα διαφεροντως και πλησιον ειναι διαφεροντως, αδυνατον — ἡ τε εκ δικαιᾳ και αδικᾳ κτησις πλεον ἡ διπλασια ἐστι της εκ τω δικαιω μονον· τα τε αναλωματα, μητε καλως μητε αισχρως ἐθελοντα αναλισκεσθαι, των καλων και εις καλα ἐθελοντων θανατωσθαι διπλασιᾳ ελαττονα.

87) de Republ. I. S. 152 — 154. IV. S. 332, 333.

88) de Legib. V. S. 207. S. 223, 224. και πασιν ἡγωμεθα

chen Ansprüche auf einen Theil seines Daseins. Es ist daher Pflicht, nicht allein für sich sondern auch für das gemeine Beste zu arbeiten.[89])

Man darf nicht ungerecht sein. Dies ist ein strenges absolutes Gebot; denn es ist unsittlich und schändlich. Man muß diese Pflicht erfüllen, und wenn wir auch Schaden und Ungemach deswegen dulden müßten. Also darf man schlechterdings keinen Menschen beleidigen, auch dann nicht, wenn man von ihm ist beleidiget worden; also auch nicht Schaden und Uebels zufügen. Wenn andere diese Pflicht nicht beobachten, so giebt dieses uns kein Recht, sie auf unserer Seite zu übertreten. Durch Ungerechtigkeit werden die Menschen schlimmer und ungerechter. Dieses streitet also schlechterdings mit der Gerechtigkeit. Nicht Unrecht thun ist also ein allgemeines Gesetz, das keine Ausnahme zuläßt. Gewöhnlich sucht man allerlei Ausflüchte und Ausnahmen hervor, um sich von demselben los zu machen. Man sagt daher, man müsse seinen Freunden Gutes, seinen Feinden Böses erweisen; denn man gebe auf diese Weise jedem, was ihm gehöre, und das sei Recht. Allein diese Maxime ist schon durch das Vorige widerlegt. Außerdem widerspricht sie sich selbst. Denn nach ihr müßte Stehlen erlaubt und unerlaubt sein, je nachdem man es im Verhältniß zu Freunden oder Feinden betrachtet. Und endlich ist es schwer, Freunde und Feinde zu unterscheiden; Feinde sind nicht allezeit böse, Freunde nicht immer gute Menschen; es könnte daher leicht geschehen

νης, ὅπως μὴ τὸ τὴν ὑσίαν ἐλαττῶσαι ποιεῖν, ἀλλὰ τὸ τὴν ἀπλησίαν πλεῖν. IX. S. 37. Meno S. 344, 345. Euthydemus S. 20, 23, 24.

89) Epistol. IX. 165. ἑκάστος ἡμῶν οὐχ ἑαυτῷ μόνον γεγονεν, ἀλλὰ τῆς γενέσεως ἡμῶν τὸ μὲν τι ἡ πατρὶς μερίζεται, τὸ δὲ τι οἱ γεννήσαντες· τὸ δὲ οἱ λοιποὶ φίλοι· πολλὰ δὲ καὶ τοῖς καιροῖς δίδοται τοῖς τὸν βίον ἡμῶν καταλαμβάνουσι.

geschehen, daß man den Guten Böses und den Bösen Gutes erzeigte, welches doch nicht vernünftig ist. Es ist daher besser, man befolgt die allgemeine Maxime: keinem Menschen, er sei wer er wolle, er mag sich gegen uns betragen haben, wie er will, Unrecht zu thun.“[90]).

Nächst Gott verdienen gute Menschen, die sich bestreben, ihm ähnlich zu werden, die größte Ehre und Achtung. Man muß sich hüten, daß man dieser Achtung nicht durch Worte und Handlungen zu nahe tritt, daß man Lob und Tadel, Hochachtung und Verachtung recht austheile; und man muß daher lernen, gute und böse Menschen zu unterscheiden. Denn Gott ahndet es, wenn man gute Menschen durch Worte und Handlungen beleidiget. Und man glaube nicht, daß nur Steine, Holz und unvernünftige Thiere Gott geweihet sind, aber nicht Menschen; nein, der gute Mensch ist Gottes größtes Heiligthum.“[91]) Auch vor Menschenhaß muß man sich hüten. Er entstehet aus einigen Erfahrungen von unmoralischen Handlungen und einer mangelhaften Kenntniß des Menschengeschlechts. Wenn Menschen ohne Menschenkenntniß glauben, alle ihre Mitbrüder wären vollkommen, vernünftig, wahrhaftig und redlich, aber bald darauf an diesem und jenem das Gegentheil finden, so verfallen sie endlich, nach mehrmals getäuschter Erwartung, in den andern Fehler, daß sie alle Menschen ohne Ausnahme hassen, und sie durchgängig für

90) Crito S. 113. de Republ. I. S. 161. seq. Nicht Liebe sondern Gerechtigkeit wird gegen Feinde gefodert. Freude über des Feindes Unglück scheint Plato für erlaubt zu halten. Philebus S. 287.

91) Minos S. 136. ὁ γαρ ἐρ' ὁ, τι τυγχ. σπουδαιότερον ἐστιν, ἢ ὅτῳ χρὴ μάλλον σπουδάζειν, πλὴν εἰς θεους καὶ λογῳ καὶ ἐργῳ ἐξαμαρτανειν· δευτερον δε, εἰς θεους ἀνθρωπους. — μὴ γαρ τοι οἰῳ, λιθους μεν εἰναι ἱερους, καὶ ξυλα, καὶ ὀρνεα καὶ ὀφεις· ἀνθρωπους δε μὴ· ἀλλα παντων ἱερωτατον ἐστιν ἀνθρωπος ἀγαθος. Euthydem. S. 78.

Digitized by Google

für verderbt halten. Allein eine gesunde Menschenkenntniß lehret, daß nur sehr wenige Menschen ganz gut oder ganz böse sind; daß die größte Zahl auf der Stufe der Mittelmäßigkeit stehen bleibt.[92])

Böse Menschen verdienen sowohl unsern Unwillen als auch unser Mitleid. Denn keiner ist mit Willen böse; dieß streitet schon mit der menschlichen Natur, nach welcher man nichts anders als das, was gut ist, will und begehret. Kein Mensch kann daher Unsittlichkeit, die größte Unvollkommenheit, wollen. Doch ist hier ein Unterschied zwischen Menschen, die mit Vorsatz sündigen, und sich nicht bessern lassen, und denjenigen zu machen, welche aus Uebereilung und Schwachheit fehlen, und ihre Besserung nicht verhindern. Gegen die erstern kann man sich nicht anders sichern, als durch Gegenwehr, Besiegung und strenge Bestrafung, welches ohne edelen Zorn nicht geschehen kann. Gegen die zweiten muß man seinen Zorn unterdrücken, und ihnen vielmehr sein Mitleid schenken. Ueberhaupt ist es aber Pflicht, alle ungerechte Handlungen zu bestrafen, und dadurch den Thäter zu bessern.[93])

Die Achtung gegen Sittlichkeit fodert von uns, daß wir nicht allein für uns selbst uns bestreben, sittlich zu sein sondern auch überhaupt Sittlichkeit unter den Menschen auszubreiten, und unmoralische Handlungen zu verhindern suchen. Derjenige verdienet Achtung, der kein Unrecht thut; aber mehr als gedoppelte Achtung verdient derjenige, der Unrecht verhindert, und nach Vermögen ahndet. Der größte und achtbarste Mann ist der, der Gerechtigkeit, Selbstbeherr-

92) Phaedo S. 203.

93) de Legib. V. 212, 213. Ἐγωμοιδη μεν δη χεη παντα ανδρα εναι, κρειον δε αἰς ὁτι μαλιστα. Gorgias S. 131. 57.

beherrschung und Weisheit besitzt, und sie auch, wenn er kann, andern mittheilet.[94]) Jeder Rechtschaffene muß daher seinen Nächsten durch guten Rath, Vorstellungen, und Vermahnungen zu bessern suchen. Eben dieses gilt auch in Ansehung eines ganzen Staates. Doch darf er keinen zum Guten zwingen, Zwang ist nur etwa bei Sclaven erlaubt. Wenn man aber überzeugt ist, daß Vorstellungen nichts fruchten, daß man, ohne Gutes zu stiften, sein Leben nur in Gefahr stürzen würde: dann kann man nichts mehr thun, als zu Gott flehen, und diesem das übrige überlassen.[95]) Das beste Mittel, Andere zu bessern, ist das gute Beispiel, wenn man selbst das wirklich thut, wozu man Andere vermahnet.[96])

Wahrheitsliebe ist eine Pflicht gegen sich und gegen Andere. Man soll die Wahrheit an sich lieben und schätzen, und in Worten und in der That sich keine Lüge erlauben; denn wer vorsätzlich die Lüge liebt, der wird gehaßt, und findet kein Zutrauen; wer sie aber unvorsätzlich liebt, der ist unvernünftig und unwissend; beide finden keinen Freund, und müssen ein freudenleeres Leben führen.[97]) Doch sind auch Ausnahmen gültig, nehm-

94) de Legib. V. S. 211. τιμιος μεν δη και ὁ μηδεν αδικων· ὁ δε μηδ' επιτρεπων τοις αδικουσιν αδικειν, πλεον η διπλασιας τιμης αξιος ετι μαλλον. — τον αυτον δη τυτον εκεινον και περι σωφροσυνης χρη λεγειν και περι φρονησεως, και ὁσα αλλα τις αγαθα κεκτηται, δυνατα μη μονον αυτον εχειν, αλλα και αλλοις μεταδιδοναι. και τον μεν μεταδιδοντα, ὡς ανοσιωτατον χρη τιμαν· τον δ' αν μη δυναμενον, εθελοντα δε, εαν δευτερον. de Republ. VII. S. 180.

95) Epistola VII. S. 106 — 108. Gorgias S. 144, 173, 174.

96) de Legib. V. S. 208. παιδεια γαρ νεων διαφερουσα ετιν ἁμα και αυτων υ το νυθετειν, αλλ' ὁστις αν αλλον νυθετειν ετοιμος τις, φαινεσθαι ταυτα αυτον δρωντα δια βιυ.

97) de Legib. V. S. 210, 211. de Republ. VI. S. 71, 72. III. S. 266.

Digitized by Google

nehmlich gegen Feinde und wahnsinnige Freunde; wenn sie etwas vorhaben, welches Schaden verursachen könnte, so ist man nicht verpflichtet, ihnen die Wahrheit zu sagen. Zur Abwendung eines Unglücks darf man also eine Unwahrheit sagen. Ein anderer Fall ist, wo man zu einem guten Zwecke etwas erdichtet. Dieses kann aber nur den Regenten und den Obrigkeiten, keineswegs aber den Unterthanen erlaubt werden. Denn hier findet eben das Verhältniß, wie zwischen dem Arzt und den Patienten statt. Die lezten müssen dem Arzt alle ihre Umstände wahr und ohne Verstellung erzählen, damit er sie heilen könne; der erste darf auch zu Erdichtungen seine Zuflucht nehmen, wenn sie etwas zur Cur beitragen [98])

**Treue und Redlichkeit in Erfüllung der Verträge** ist auch eine Art von Wahrheitsliebe. Was man dem andern versprochen und zugesaget hat, das muß man erfüllen, wenn es an sich nicht unerlaubt ist. Die **Verträge** (ὁμολογίαι) können auf zweierlei Art eingegangen werden, durch **ausdrückliche Erklärung und Einwilligung**, oder durch eine **Handlung stillschweigend**. Von der lezten Art ist der Vertrag, welchen jeder Bürger eines Staates mit dem Staate schließet.[99]) Die **Verträge sind ungültig**, wenn sie gegen bürgerliche Gesetze laufen; wenn sie durch unrechtmäßige Gewalt erzwungen sind.[100])

**Achtung des fremden Eigenthums.** Ohne meine Einwilligung darf niemand etwas von meinem Vermö-



98) de Republ. II. S. 257, 258. III. S. 266. 267. ψευδος ανδρασι χρησιμον ὡς εν φαρμακου εἰδει — δηλον ὁτι τοις γε τοιουτοις ἰατροις δοτεον, ἰδιωταις δε ὐχ ἁπτεον.

99) de Legib. V. S. 210. Crito. S. 115. ποτερον ἁ αν τις ὁμολογηση τῳ, δικαια ουτα, ποιητεον ἡ ἐξαπατητεον — ποιητεον. S. 121.

100) de Legib. XI. S. 137.

gen entwenden oder mit Gewalt entziehen. Jeder muß daher auch gegen den andern eben dieselbe Regel beobachten. Ohne Einwilligung des andern hat niemand das Recht, über seine Güter etwas zu bestimmen.[101])

Pflichten des Eheſtandes. Jeder Mensch, der in dem Alter iſt, daß er heirathen kann, ſoll in den Eheſtand treten. Denn ſo will es die Natur, welche diesen ſtarken Trieb zur Fortpflanzung in den Menſchen gelegt hat. Der Zweck der Ehe iſt gemeinſchaftliche Unterſtützung, Erleichterung des Lebens und Erziehung der Kinder. Hierauf müſſen die Ehegatten bey ihrer Wahl ſehen, nicht auf den Reichthum. Auch auf den Charakter und das Temperament muß Rückſicht genommen werden. Der hitzige und feurige Mann heurathe die Tochter ſtiller und ſanfter Eltern, damit er Kinder von gemäßigtern Temperament erzeuge. Dieſes dient zugleich auch zum Beſten des Staates, welches bei der Wahl nicht aus der Acht zu laſſen iſt. Die Eheleute müſſen nüchtern und ſittſam leben, alles vermeiden, was auf den Körper oder die Seele der Kinder ſchädlichen Einfluß haben kann. Denn die moraliſchen Fehler werden auch auf die Kinder fortgepflanzt. Vorzüglich iſt dieß eine Pflicht der Mutter. Mann und Weib müſſen darauf denken, dem Staate die beſten wohlgezogendſten Kinder zu ſchenken. Beide Gatten müſſen ſich alles unerlaubten Umganges mit andern Weibern oder Männern enthalten.[102])

Die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder. Die Hauptpflicht iſt eine gute Erziehung, wovon wir in einem

101) de Legib. XI. S. 121. μητε αν τις των αλλων χρηματων ἁπτοιτο εις δυναμιν, μηδ' αν κτησειε μηδε το βραχυτατον, αλλα μηδαμη μηδαμως πειθων, κατα ταυτα δε ταυτα και περι τα των αλλων δρωην, των εχων αμφοτα. X. S. 65.

102) de Legib. IV. S. 195, 196. VI. S. 295 — 300, 315. VII. S. 330. VIII. 419, 421, 424.

Digitized by Google

einem eignen Abschnitt handeln werden. Sie sollen nicht so sehr darauf denken, ihnen ein großes Vermögen zu hinterlassen, denn das ist ihnen und dem Staate schädlich, als vielmehr so viel Vermögen, daß sie von Armuth und Ueberfluß, von Noth und Schmeichlern nichts zu befürchten haben. Das Beste ist, wenn die Eltern nicht sowohl viel Geld zurück lassen, als ihr sittliches Gefühl (αἰδῶς) bilden; und dazu wird ihr eignes gutes Beispiel mehr beitragen, als bloße Worte, Vermahnungen und Vorstellungen.[103])

Pflichten der Kinder gegen die Eltern. Diese Pflichten sind die ältesten und heiligsten Schulden, welche die Kinder zu bezahlen haben. Daß sie Menschen von diesem Leibe, von dieser Seele, von diesem Charakter sind, und daß sie dieses Vermögen besitzen, alles dieses haben sie ihren Eltern und Erziehern zu danken. Sie sollen sie daher mit Worten und Handlungen ehren; wenn sie zornig sind, nachgeben; wenn sie nicht recht thun, Vorstellungen thun; niemals aber sie beleidigen, kränken, oder gar die Hand an sie legen; sie sollen sie pflegen und warten, und keinen Mangel noch Noth leiden lassen. Denn nur dadurch können sie die Schuld für die Schmerzen, Mühe und Sorgfalt, welche sie bei ihrer Geburt und Erziehung gehabt haben, bezahlen.[104])

Pflichten gegen die Sclaven. Die gewöhnliche Behandlung der Sclaven (des Gesindes) ist sehr fehlerhaft. Man ist entweder zu gelinde oder zu hart. Einige behandeln sie nicht als Menschen, sondern als Thiere;



103) de Legib. V. S. 207, 208. πλεῖστα δὲ αἰδῶ πολλὴν, ἢ χρυσὸν, κατελιπεῖν.

104) de Legib. IV. S. 187. 188. XI. S. 158 — 161. Crito S. 108. Sehr artig ist der Gedanke, wenn Plato will, daß man die Eltern als die lebendigen Bildnisse und Statuen der Götter verehren soll, de Legib. XI. S. 158, 159, 160.

Digitized by Google

durch Schläge und Mißhandlungen gewöhnen sie ihren Geist zu einen ganz sclavischen Sinne. Jeder Mensch verabscheuet von Natur die Sclaverei, und daher ist es so schwer, das rechte Verhalten gegen die Sclaven zu bestimmen. Die Herren, welchen daran gelegen sein muß, gute, ihnen ergebene Sclaven zu besitzen, müssen sie daher sowohl zu ihrem eignen als der Sclaven Besten gut bilden und erziehen. Dazu gehört vorzüglich, daß man sie nicht mißhandele, und ihnen kein Unrecht thue. An diesen Menschen, denen man so leicht ungestraft Unrecht thun kann, offenbaret es sich am deutlichsten, wer die Gerechtigkeit wirklich ohne Verstellung liebet; und wer auch gegen diese die Vorschriften der Vernunft nie aus den Augen sezt, von dem lassen sich die schönsten Früchte der Tugend erwarten. Aber man muß sie auf der andern Seite auch, wenn sie es verdient haben, strafen, und sie nicht, bloß mit Worten vermahnen, damit man sie nicht verzärtele. Man darf sich keines Scherzes gegen sie bedienen, sondern muß immer mit Würde befehlen.[105])

Pflichten gegen Fremde und Unglückliche (*inopes*). Da diese Personen gewöhnlich ohne Freunde und Unterstützung sind, so muß man sich um so mehr hüten, sie zu beleidigen. Denn Gott nimmt sich ihrer an, und rächt ihre Beleidigungen.[106])

Pflichten der Freundschaft. Freundschaft und Liebe sind nur dem Grade nach verschieden. Man liebt einen andern entweder wegen der Gleichheit der sittlichen Gesinnung, oder wegen eines Bedürfnisses, welches der andere stillen kann. z. B. physische Liebe. Wahre Freundschaft gründet sich auf Rechtschaffenheit, Tugend und Gleichheit der Gesinnung. Der ächte Freund liebt nicht den Körper, sondern die Seele, nicht um des sinn-

105) de Legib. VI. S. 300—304.

106) de Legib. V. S. 209, 210.

Digitized by Google

sinnlichen Genusses sondern um der Rechtschaffenheit wegen; er schäzt nur Weisheit, männliche Denkungsart, edelen Sinn an seinem Geliebten, und sucht ihn immer mehr zur Tugend auszubilden. Er schäzt jederzeit seine Dienste geringer, als die ihm von seinem Freunde sind geleistet worden.[107]) In dem Dialog Lysis, oder von der Freundschaft, handelt Plato von dem Entstehen der Freundschaft; er verschweigt aber, wie er so oft pflegt, seine eigene Meinung über diese Frage, welche, wie es scheint, damals ein Lieblingsgegenstand war, und begnügt sich damit, einige von den gewöhnlichen Erklärungen, doch mehr auf Sophisten Art zu bestreiten. Seine Ueberzeugung ist in dem obigen enthalten.

**Pflichten gegen den Staat und die Regenten.** Jeder Bürger, der in einem Staate geboren und erzogen wird, hat schon dadurch Verpflichtungen gegen denselben auf sich genommen. Wenn er nun noch in demselben Staate sich aufhält, mit der Einrichtung und Verfassung, mit der Justizverwaltung u. s. w. bekannt worden ist, und dann seinen festen Wohnsitz in demselben nimmt, so hat er einen stillschweigenden Vertrag mit dem Staate geschlossen, vermöge dessen er sich für einen Staatsbürger erkläret, und sich den Gesetzen desselben zu unterwerfen verspricht. Gehorsam gegen die Gesetze ist also seine erste Pflicht; und wer dieselben nicht leistet, bricht nicht nur seinen Vertrag, sondern macht sich auch eines Undanks schuldig. Auch dann, wenn die Gesetze unrecht ausgelegt oder angewendet werden, z. B. in Processen, muß er sich denselben unterwerfen. Denn wenn die Gesetze und die richterlichen Aussprüche nichts gelten, so kann kein Staat bestehen; und wer ihnen den Gehorsam versagt, der sucht nach seinem Vermögen den



107) Epistol. VII. S. 110, 113, 114. de Legib. VIII. S. 414—416. V. 208, 209. de Republ. III. S. 295, 296.

Digitized by Google

Staat zu zernichten.[108]) Eben diesen Gehorsam ist auch jeder Bürger den Regenten und Obrigkeiten schuldig, welche Diener des Staates und der Gesetze sind. Doch ist dieser Gehorsam nicht unbedingt. Wenn sie etwas moralisch Unerlaubtes befehlen, dann ist jeder verpflichtet, ihnen den Gehorsam zu entziehen und Gott mehr als den Menschen zu gehorchen.[109]) Jeder Bürger ist verbunden, für das Beste seines Vaterlandes, für die Freiheit seiner Mitbürger zu streiten, und lieber den Tod zu leiden, als zuzugeben, daß der Staat unterjocht werde; er ist überhaupt verpflichtet, das gemeine Beste seinem Privatvortheil vorzuziehen. Denn mit dem Wohle des Ganzen ist auch das Wohl des Einzelnen verknüpft; Eigennutz aber löset alle Bande des Staates auf.[110]) — Wenn ein Bürger überzeugt ist, daß die Staatsverfassung nichts taugt, daß das gemeine Wesen schlecht verwaltet und die Gerechtigkeit nicht gehandhabet wird, daß die Gesetze ungerecht sind: so stehet ihm ein gedoppelter Ausweg offen. Er kann entweder aus dem Staate heraus treten; oder wenn er das nicht will, muß er zusehen, ob er eine Besserung bewirken kann. Hierzu müssen aber die rechtmäßigen Mittel gewählet werden. Man darf die Gebrechen und Mängel des Staates öffentlich vortragen, die Abstellung derselben

108) Crito S. 115—120. Apologia Socr. S. 66. Epistol. IX S. 165. de Legib. V. S. 209. εις μην πολιν και τυραννας μακρω αριστος, ὁστις προ τε Ολυμπιασι και απαντων αγωνων πολεμικων τε και ειρηνικων, νικην δεξειτ' αν δαξη ὑπηρεσιας των οικοι νομων, ὡς ὑπηρετικος παντων καλλιστα ανθρωπων αυτοις εν τω βιω.

109) de Legib. XI. S. 129. Apologia S. 69. Epistol. VII. S 94, 95.

110) de Legib. VI. S. 289. IX S. 47. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, τα δε ιδιον χωριζει τας πολεις. και ἐτι ξυμφερει τω κοινω τε και ιδιω τοιν αμφοιν, ην το κοινον τιθηται καλως μαλλον η το ιδιον.

Digitized by Google

selben verlangen, und dazu Vorschläge thun; aber nicht mit Gewalt eine Reformation erzwingen. Denn der Staat hat eben dieselben, ja nach größere Rechte als die Eltern; gegen beide ist jede Gewalt verboten. Und dann ist fast jede Revolution mit Blutvergießen und Verbannungen verknüpft. Wenn man aber voraus siehet, daß alle Vorstellungen nichts ausrichten werden, und man sich ohne Noth in Gefahr stürzen würde, so bleibt nichts anders übrig, als Gott die Sache zu überlassen und sich ganz leidend dabei zu verhalten.“[111]) Doch scheint Plato an einem andern Orte von dieser Behauptung abzugehen und es für erlaubt zu halten, einen Staat zu Abstellung moralischer Gebrechen und zur Besserung zu zwingen, wenn man die gegründete Ueberzeugung hat, daß man durchdringen werde.“[112])

**Pflichten der Regenten und Magistrate.** Sie sind Diener des Staats und der Gesetze; sie dürfen keinen andern Zweck und Gesichtspunkt haben, als das Wohl des Staates. Ihre vornehmste Sorge muß dahin gehen, Sittlichkeit und Tugend zu verbreiten, und die Bürger immer besser zu machen; und daher müssen sie selbst weise und tugendhaft sein. Denn was einer nicht hat, das kann er andern nicht geben. Den Gesetzen und Vorschriften, welche dahin abzwecken, müssen sie selbst gehorchen. Ueberhaupt müssen die Regenten und Obrigkeiten ihre größte Ehre darin setzen, daß sie sich selbst wohl zu regieren wissen, daß sie nicht ihrer



111) Crito S. 119, 120. 117, 118. Epistol. VII. S. 196 — 198. ταυτον δε και περι πολεως αυτω διανουμενον χρη ξυν τον ομφρονα· λεγειν μεν, ει μη καλως αυτω φαινοιτο πολιτευεσθαι, ει μελλοι μητε μετριως ερειν, μητε αποθανειθαι λεγων· βιαν δε πατριδι πολιτικης μεταβολης μη προσφερειν (οταν ανευ φονων και φυγης ανδρων μη δυνατον η γιγνεσθαι την αριστην) ησυχιαν δε αγοντα, ευχεσθαι τα αγαθα αυτω τε και τη πολει.

112) Politicus S. 84 — 87.

Digitized by Google

Willkühr, sondern dem Gesetz der Vernunft einzig folgen.[113]) Davon werden wir noch mehr in dem zweiten Hauptstück zu sagen haben.

## III.

### Pflichten gegen Gott.

Alle Pflichten gegen Gott begreift **Religiosität** (ὅσιον, ὁσιότης, εὐσεβεια) in sich, welche ein Theil der Gerechtigkeit ist, und darin bestehet, daß man alles erfüllt, was man Gott schuldig ist.[114]) Worin bestehet aber die wahre Religiosität? Nicht in Gottesdienst (θεραπεια), wenn man alles thut, wovon man glaubt, daß es den Göttern wohlgefällig und angenehm sei, ohne darauf zu sehen, ob es an sich recht und sittlich ist; wenn man glaubt, daß religiöse Handlungen wohlthätig für die Götter sind, und ihren Zustand verbessern; oder wenn man ihnen opfert und zu ihnen betet, in der Absicht, damit sie uns geben, was wir brauchen, und sie von uns erhalten, wessen sie bedürftig sind. Denn auf diese Art wäre Religiosität nichts anders, als ein gemeinnütziges Gewerbe (εμπορικη τεχνη).[115])

**Gott gebühret Ehrfurcht und Gehorsam.** Durch Worte und Handlungen soll man ihn verehren, und alles unterlassen, was damit streitet. Der Gehorsam gegen Gott bestehet darin, daß wir seine Gesetze befolgen, nicht allein weil es Gott will, sondern auch weil es an sich recht ist. Gott kann als das heiligste

113) Politicus S. 87, 88. de Legib. IV. S. 184. Gorgias S. 144. de Legib. IX. S. 47, 48. de Republic. VII. S. 179, 180. Alcibiad. I. S. 67, 68.

114) Gorgias S. 130. και μην περι μεν ανθρωπους τα προσηκοντα πραττων, δικαια αν πραττοι, περι δε θεους, ὁσια. Eutyphro S. 27. Epinomis S. 268.

115) Eutyphro S. 14, 20, 24. 28—31.

Digitized by Google

lichste Wesen nichts wollen, als was gut und recht ist; die Menschen sollen sich bestreben, darin Gott ähnlich zu werden, und daher thun, was Gott will, aber nur deswegen, weil es so recht und sittlich ist. Man kann also Gott nur dadurch gehorsam sein, daß man sich den Gesetzen unterwirft, und seine Pflichten gewissenhaft erfüllet.[116]). Dieß ist auch der einzige Weg, wie man Gott wohlgefällig werden kann.[117])

Da Gott der Regierer aller Begebenheiten in der Welt ist, und alles nach seinem weisen Plane leitet, so muß man ihm, wenn man das Seinige gethan hat, vertrauen, und die Führung seiner Schicksale überlassen. Aber nur rechtschaffene Menschen können ihm recht vertrauen, insofern sie durch ihre moralische Gesinnung seines Wohlgefallens versichert sind; die bösen hingegen müssen sich vor seinem Strafgericht fürchten, dem sie nicht entgehen können.[118])

Wenn man bei Schwüren, Versicherungen und Versprechungen Gott als Zeugen der Wahrheit anruft, und doch wissendlich eine Unwahrheit saget, so sezt man die Ehrfurcht gegen Gott aus den Augen. Ueberhaupt soll man auch den Namen Gottes nicht unnütz im Munde führen.[119])

Aeußere

116) de Legib. IV. S. 185, 186. Minos S. 136. Theaetet. S. 121, 122. de Legib VI. S. 273. και καλλιπεζεσθαι χρη τω καλως διλευσαι μαλλον η τω καλως αρξαι· πρωτον μεν τοις νομοις (ως ταυτην τοις θεοις ουσαν διλειαν.) Epist. VIII. S. 159.

117) de Republ. X. S. 320. de Legib. IV. S. 186. Alcibiad. II. S. 99, 100.

118) de Legib. X. S. 104, 105, 108.

119) de Legib. XI. S. 129. ψευδος μηδεις μηδεν, μηδ' απατων, μητε τι κιβδηλευων, φευος επικαλυμενος θεων, μητε λογω μητε εργω πραξειεν, ὁ μη θεομισεστατος εσεσθαι μαλλον. ὁστις δ' εστιν ὁς αν ἑκων ομνυς ψευδεις μηδεν φρον-

Aeußere Religionshandlungen, z. B. Opfer, Gebete, thut nur der sittlich gesinnte Mensch auf die rechte, Gott gefällige Weise; denn dieser besizt dasjenige, was Gott nur allein schäzt und liebet, nehmlich Tugend und Rechtschaffenheit. Durch die Gesinnung, worauf Gott allein siehet, bekommen diese Handlungen nur ihren Werth. Es ist daher ein großer und gefährlicher Irrthum, wenn man Gottes Gunst durch die Opfer, Gaben, Gebete u. s. w. selbst ohne Rücksicht auf den Zustand seines Herzens, zu gewinnen, oder seine Gerechtigkeit bestechen zu können glaubt.[120])

Auch selbst bei dem Gebete, wo man sich etwas Gutes erflehet, ist große Vorsicht nöthig. Die meisten Menschen sind Thoren und Verblendete, die nicht wissen, was zu ihrem wahren Besten gehöret. Man hat schon oft gesehen, daß das, was einer am eifrigsten wünschte, zu seinem Unglück ausschlug. Wer weiß, ob nicht Gott zuweilen thörigte Menschen erhöret, um die Menschen dafür zu züchtigen.

Es ist also am Besten, man bittet nicht um Dinge, von denen wir nicht wissen, ob sie uns gut sind; oder man überläßt es Gott, zu bestimmen, was er uns als zuträglich geben will. Daher ist die unbestimmte Formel jenes Dichters: Gott, gieb uns was gut ist, wir mögen dich darum flehen oder nicht; und wende von uns das Böse ab, auch wenn wir es wünschen, als Gebetsformel zu empfehlen. Noch besser ist es aber, wenn

φρονεντιζη θεων. S. 130. παντως μεν δη καλον επιτηδευμα, θεοις ονομασι μη χρησθαι φαδιως.

120) de Legib. IV. S. 186, 187. Alcibiades II. S. 99, 100. ὁ γαρ αιμαι, τουτον εἰς το των θεων, ὡς ἐπος ειπειν, ἀφικνεισθαι, ὃν κακον τυγχανη. και γαρ αν δεινον ειη, ει προς τα δωρα και τας θυσιας αποβλεπουσιν ἡμων οἱ θεοι, αλλα μη προς την ψυχην, αν τις ὁσιος και δικαιος ἀν τυγχανη. — IX. S. 109—112.

wenn man sich zur Tugend und Weisheit auszubilden bestrebt. Denn der Weise sezt nur sein höchstes Gut in der Sittlichkeit; und er bittet daher nichts von Gott, was er nicht von Gott zu erlangen, mit Grund hoffen könnte.[121])

---

Wir beschließen diesen Abschnitt mit einigen allgemeinen Lebensregeln, welche in den Platonischen Schriften vorkommen.

Man darf nicht immer nach den Vorstellungen anderer Menschen handeln, sondern man muß sich selbst überzeugen, ob das, was man vorhat, recht oder nicht recht ist.[122])

Jeder Mensch muß sich bestreben, vor der Welt und seinem Gewissen wirklich gut zu sein, nicht bloß zu scheinen.[123])

Nicht bloß zu leben, auch nicht eben lange zu leben, darf unser Wunsch und Zweck sein; sondern gut zu leben, d. h. sittlich und gerecht.[124])

Man muß sich bestreben, seine Pflichten zu erfüllen, ohne auf sein Leben und Glück zu denken, sondern die Sorge dafür Gott überlassen; und was uns dann auch für ein Schicksal treffen mag, es für gut halten, weil es von Gott kommt. Denn den Guten muß alles zum Besten dienen.[125])

Es

121) Alcibiad. II. S. 76, 77. 85. 96. 101. Philebus S. 267. de Legib. VII. S. 347. III. S. 128. μανθανω ὁ λεγεις. λεγειν γαρ μοι δοκεις, ὡς ε τυτο συκταιον, ὑδε σπεικτεον, ἐυχεσθαι παντα τη ἑαυτυ βυλησει· την βυλησιν δε μαλλον τη ἑαυτυ φρονησει. τυτο δε και πολιν και ἑνα ἑκαστον και συχεσθαι δειν και σπευδειν, ὁπως νων ἑξει.

122) Crito S. 107.

123) Gorgias S. 172.

124) Crito S. 111. Gorgias S. 139, 142.

125) Epistol. VII. S. 115. Gorgias S. 142.

Digitized by Google

Es ist besser Unrecht leiden, als Unrecht thun: Jenes ist zwar auch nicht wünschenswerth, aber das lezte ist doch ein größeres Uebel, weil es schändlicher ist.[126])

Ohne Sittlichkeit und Tugend ist für den Menschen keine Glückseligkeit möglich.[127])

Der erste Grad der Glückseligkeit ist, keine verderbte moralische Gesinnung zu haben; der zweite, von derselben befreit zu werden. Daher muß man Strafen und Züchtigungen als Mittel, wodurch man gebessert wird, für ein Gut halten.[128])

126) Epistol. VII. S. 116. Gorgias S. 50, 133.
127) Epistol. VII. S. 117.
128) Gorgias S. 70.



Digitized by Google

# Zweites Hauptstück.

# Politik oder Staatswissenschaft.

Digitized by Google

Digitized by Google

## Zweites Hauptstück.

# Politik oder Staatswissenschaft.

Da die Staatswissenschaft in der Platonischen Philosophie einen viel engern Zusammenhang mit der Moralphilosophie hat, als in so vielen andern, so durfte sie keine andere Stelle als nach der Moral bekommen. Sie ist gleichsam eine Art von angewendeter Moral; die Wissenschaft, einen Staat nach den moralischen Principien zu organisiren und zu regieren. Daher konnte auch Plato, da er die Begriffe von den vier Kardinaltugenden festsetzen wollte, behaupten: man müsse sie erst in dem Staate aufsuchen, hier würden sie gleichsam mit grössern und leserlichen Buchstaben geschrieben sein, als in jedem einzelnen Menschen. Er mußte aber erst den Staat, in welchem er sie finden wollte, selbst organisiren.[1])

Diese Wissenschaft scheint ein Lieblingsgegenstand des Plato gewesen zu sein, weil sie seine zwei stärksten Neigungen zum Philosophiren und zum Wirken in der großen Welt in einem Punkt concentrirte; weil durch sie im Großen realisirt werden muß, was die Philosophie als Wahrheit für die ganze Menschheit aufgestellt hat, und weil eben durch die Anwendung auf das praktische Leben

1) de Republ. II. S. 219, 230. IV. S. 342.

Leben die Würde der Philosophie der Welt vor Augen gelegt werden kann.*) Man merkt in seinen Schriften sehr bald die Vorliebe für die Politik; und man darf nur seine Bücher von der Republik und den Gesetzen gelesen haben, um sich davon zu überzeugen, daß er über das Ideal eines Staates, über die Regierungskunst und die Gesetzgebung sehr reiflich nachgedacht, und einige Principe und Resultate entdeckt hat, welche, ungeachtet sie meistentheils nur verlacht werden, doch aller Aufmerksamkeit würdig sind. Sein System der Staatskunst ist nicht allein wegen des neuen großen Gesichtspunktes, der sie an die Moral anschließt, sondern auch wegen einer Menge vortreflicher Bemerkungen wichtig, welche eine große Reihe von Erfahrungen so bewährt hat, daß man denken sollte, sie wären erst von diesen abstrahirt worden.

Wir werden dieses Hauptstück in vier Abschnitte eintheilen, nehmlich 1) von der Staatswissenschaft überhaupt; 2) von der Organisirung und dem Ideal und den übrigen Formen und Regierungsarten eines Staates; 3) von der Gesetzgebung; 4) von der Gerichtsverfassung und den Strafen. In diesen vier Abtheilungen hoffen wir die eigenthümlichen philosophischen Gedanken des Plato über Staat, Regierung und alle verwandte Gegenstände darzustellen.

a) de Republic. VI. S. 100—107. Epistol. II. S. 67.

Er-

Digitized by Google

## Erster Abschnitt.

### Von der Staatswissenschaft überhaupt.

Die Staatswissenschaft (πολιτικη, βασιλικη) ist eine theoretische Wissenschaft; denn sie bestimmt, was von andern geschehen soll, welches ohne Erkenntniß nicht geschehen kann. Der Regent, der Staatsmann muß fast alles durch seinen Verstand und Einsicht bewirken; durch körperliche Kräfte vermag er wenig oder gar nichts. Sie unterscheidet sich aber dadurch von andern theoretischen Wissenschaften, daß ihr Gegenstand etwas Praktisches ist. Die Arithmetik hat es blos mit der Untersuchung und Betrachtung der Zahlen und ihrer Verhältnisse zu thun, sie beurtheilt nur das durch das Raisonnement gefundene; diese ist daher blos theoretisch. Die Staatskunst hat es hingegen mit dem zu thun, was in dem Staate geschehen soll; und wenn sie das durch Raisonnement gefunden hat, so muß sie es den gehörigen Personen vorschreiben, damit es geschehe. Ihr Zweck und Gegenstand ist praktisch, und sie ist daher eine theoretische befehlende, oder gesetzgebende (επιτακτικη), theoretisch-praktische), und zwar, damit sie von andern ähnlichen unterschieden werden könne, eine absolut gesetzgebende (αντεπιτακτικη) Wissenschaft. Denn die Vorschriften, die sie andern ertheilt, bekommt sie von keinem andern; sie giebt ihre eignen Vorschriften.[1]) Ihr



1) Politicus S. 6—12. τυτο δε γε, ομαι, προσηκει κρινοντι, μη τελος εχειν, μηδ' απηλλαχθαι, καθαπερ ὁ λογιστης απηλλακτο· προστατειν δε ἑκατερις των εργατων τυγε προσφερω, ἑως αν απεργασωνται το προσταχθεν.

Gegenstand ist die Leitung, Führung oder Regierung einer grössern oder kleinern menschlichen Gesellschaft. Denn die Regierung eines grossen oder kleinen Staats, ja auch nur einer Familie, erfodert eine und dieselbe Wissenschaft; die grössere oder kleinere Zahl macht keinen Unterschied.[2])

Mit der Staatskunst haben alle diejenigen nichts gemein, welche für die Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Staates arbeiten, Arbeitsleute, Handwerker, Künstler; auch die Priester und Sophisten „sind von dem Antheil an derselben ausgeschlossen. Die Kriegskunst, die Beredsamkeit und das Richteramt sind ebenfalls von der Staatswissenschaft ausgeschlossen, ob sie gleich nahe mit ihr verwandt sind. Die Staatswissenschaft braucht und benuzt sie alle, sie sind ihr als Diener untergeordnet, aber sie machen sie nicht selbst aus. Denn die Sophisten und Redner müssen zwar Kenntniß von den Wissenschaften besitzen, die sie lehren, und die Kunst verstehen, andere zu überzeugen und zu überreden; die Richter müssen die Gesetze auslegen, welche der Regent giebt, und darnach die gesetzmäßigen und gesetzwidrigen Handlungen nach bestem Wissen und Gewissen bestimmen; die Feldherren müssen die Kunst inne haben, wie ein Krieg am vortheilhaftesten geführt werden könne. Aber über alle diese ist noch eine Wissenschaft erhaben, welche bestimmt, was und wie es gelehrt, wann und wie die Beredsamkeit angewendet, wann, unter welchen Umständen und gegen welche Feinde ein Krieg geführt werden soll, und welche den Richtern die Gesetze vorschreibt, nach welchen sie Streitigkeiten entscheiden müssen; und diese ist die Staatswissenschaft.[3])

Sie

2) Politicus S. 8.

3) Politicus S. 68. seq. 102—106. τὴν γὰρ σύτως ὄσαν βασι-

Sie ist also eigentlich die absolut gebietende Macht in dem Staate, die keine über sich erkennet. Ist sie also eine ganz gesezlose, willkührliche Macht? Nein, sie kann und darf nicht willkührlich gebieten, sondern muß gewisse unveränderliche Gesetze befolgen. Dieses wird erst dann vollkommen erhellen, wenn wir den Begriff der Staatswissenschaft noch weiter bestimmen.

Die Staatsgewalt ist entweder in den Händen Eines, oder Mehrerer, oder des ganzen Volks; und es giebt daher monarchische, oligarchische und demokratische Staaten. Jeder derselben wird wieder in zwei Arten eingetheilt: insofern der einzelne Regent entweder mit oder ohne Einwilligung der Bürger regiert; insofern die wenigen, welche die Regierungsgewalt in Händen haben, das Recht dazu durch Reichthum erlangen oder nicht; und insofern endlich das Volk nach bestimmten Gesetzen oder ohne Gesetze regieret. Ist die wahre Staatswissenschaft an irgend einen dieser Staaten oder an eine dieser Regierungsklassen gebunden? Liegt das Wesen derselben in den Begriffen, Viel, Wenig, Zwang, Zwanglosigkeit, Reichthum, Armuth? Der König besizt diese Wissenschaft nicht deswegen, weil er mit Einwilligung der Bürger regieret, noch der Tyrann, weil er die Regierung mit Gewalt an sich gerissen hat. Und so wie nur derjenige ein guter Arzt ist, der nach den Regeln der Kunst curirt, und den verdorbenen Zustand des Körpers verbessert, die Patienten mögen sich seinen Curarten und Operationen freiwillig oder gezwungen unterwerfen, er mag reich oder arm sein, so ist es auch mit der Staatswissenschaft. Am allerwenigsten aber darf man glauben, daß ein ganzes Volk im



βασιλικὴν οὐ αὐτὴν δεῖ πράττειν, ἀλλὰ ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν, γυμνικὴν τὴν ἀρχὴν τε καὶ ἀρετὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐμπειρίας τε περὶ καὶ ἀπειρίας· τὰς δ' ἄλλας τὰ πρακτέα ἄρχειν.

Besitz derselben sein könne. Unter tausend Menschen finden sich kaum funfzig, welche das Bretspiel als Meister verstehen. Und wie sollten eben so viele die Staatswissenschaft, die schwerste Wissenschaft unter allen, inne haben?[4])

Wenn man nur einige Aufmerksamkeit auf den Zustand der Regierung und Gesetzgebung der meisten Staaten wendet, so wird man sehr bald auf das Resultat kommen, daß keiner derselben nach der wahren Staatswissenschaft regieret wird.

In den meisten Staaten beziehen sich die Gesetze nicht auf das allgemeine Beste, sondern auf das Interesse desjenigen Standes, oder derjenigen Personen, welche die oberste Gewalt in Händen haben. Der Regent giebt dem ganzen Staate Gesetze, und siehet dabei nur darauf, daß die Staatsverfassung erhalten und seine Rechte behauptet werden; er bestimmt nach diesem Gesichtspunkt Recht und Unrecht, als wenn er willkührlich sein Interesse zum allgemeinen Rechte machen könnte, und bestraft diejenigen, welche dagegen handeln.[5])

In diesen Staaten giebt es immer zwei Partheien, die ein ganz entgegengesetztes Interesse haben, nehmlich die Reichen und die Armen, die Stärkern und die Mächtigern, die Herrschenden und die Beherrschten. Jede derselben sucht die andere zu schwächen und zu unterdrücken; und wenn es ihr gelungen ist, so schließt sie die andern von allem Antheil an der Regierung aus, und sinnt und denkt auf nichts mehr, als wie sie sich auf ewig ihre Gewalt sichern kann. Denn sie weiß wohl, daß, wenn die Gegenparthie die Oberhand gewinnen sollte,

4) Politicus S. 76—80.

5) de Legib. IV. S. 181, 182. ἐφ' ὧν εἰσι, ποτὲ δήμου νικήσαντα, ἢ τινα πολιτείαν ἄλλην, ἢ καὶ τυραννίδα δουλοῦσθαι ἐκόντα πρὸς ἄλλο τι πρώτον νόμος, ἢ τὸ συμφέρον ἑαυτῷ τῆς ἀρχῆς τὸ μονιμον;

sollte, sie Rache für das Böse nehmen würde, was ihr angethan worden.[6])

Es ist daher ein beständiges Ringen nach Herrschaft und Freiheit, welches alle Schranken überschreitet. Man will frei, d. h. an kein Gesetz, als das der Willkühr, mehr gebunden sein; man will nur befehlen und herrschen, aber keinem gehorchen. Diese Herrschaft und Freiheit kann nicht anders errungen werden, als mit Unterjochung aller übrigen.[7])

In den meisten Staaten findet man nichts als entweder Despotismus der Gesetze oder Willkühr des Regenten. Gesetze sind in jedem Staate nothwendig. Werden sie strenge und nach dem Buchstaben befolgt, so ist es Despotismus der Gesetze; werden sie nicht geachtet, so tritt die Willkühr an die Stelle des Gesetzes. Die Gesetze können nicht überhaupt und bestimmt vorschreiben, was für jeden einzelnen Menschen recht und heilsam ist, theils wegen der Unähnlichkeit und Verschiedenheit der Menschen und ihrer Handlungen, theils wegen der grossen Veränderlichkeit aller menschlichen Dinge. Sie müssen also nur in allgemeinen und nicht völlig bestimmten Formeln das, was im Allgemeinen für die meisten Menschen recht und gut ist, festsetzen. Und doch fodern sie wie unwissende aber eigensinnige Menschen uneingeschränkten Gehorsam, und wollen, daß keiner ein Haar breit von ihren Verordnungen abweichen soll, wenn sich gleich die Umstände und Verhältnisse verändert haben, und sich bessere Vorschriften geben lassen. Es ist gerade so, wie wenn ein Arzt, der verreisen will, oder eine Zeit lang von seinen Patienten abwesend sein muß, die Vorschrif-

 ten,

6) de Republica IV. S. 232. de Legib. IV. S. 178, 179. ἂς δε ωνομακαμεν νυν, ὐκ εισι πολιτειαι, πασαν δε σικησεις, δεσποζομενων τε και δυλευοντων μεροσιν ἑκατον τινι. S. 183.

7) Epistol. VIII. S. 158, 159.

ten, die er den Patienten zu geben hat, zu Papiere bringt, weil er befürchtet, sie möchten sie nicht merken; und wenn er nun eher, als er geglaubt hat, zurück kommt, und sich die Umstände der Patienten unterdessen geändert haben, es doch für gewagt hielt, von den erstern Vorschriften abzugehen und neue zu geben, sondern glaubte, er dürfe weder andere geben, noch der Patient anders befolgen, als wenn von diesen allein die Genesung desselben abhing. Ist dieß nicht Thorheit?[a])

In allen wirklichen Staaten müssen zur Einschränkung der Willkühr geschriebene oder positive Gesetze gegeben, und zweitens muß noch außerdem durch ein Gesetz verordnet werden, daß kein Bürger gegen die Vorschrift der Gesetze handele, und wenn er sie übertritt, mit dem Tode und andern Strafen bestraft werde. Was aber daraus folgt, wollen wir an einem Beispiele sehen. Wir wollen den Fall setzen, die Mitglieder eines Staates stellten über das Verhältniß zwischen ihnen und dem Arzt oder dem Steuermann folgende Betrachtung an. Unsere Lage ist sehr bedenklich; und wir müssen alles Unheil befürchten. Die Aerzte schalten über unser Leben und Leib nach Willkühr; sie heilen welchen sie wollen, und lassen sterben, welchen sie wollen, sie schneiden und brennen wie sie wollen. Wir müssen zu ihren Operationen Geld, als einen Tribut, geben; und doch wenden sie davon wenig oder gar nichts auf den Patienten, sondern sie leben mit den Ihrigen davon. Zulezt lassen sie sich noch dazu von den Anverwandten oder den Feinden des Patienten bestechen, daß sie ihn aus dieser Welt wegschaffen. Nicht anders machen es die Steuerleute, indem sie die Seefahrenden hülflos zurück lassen, oder wenn das Schiff durch ihre Schuld in Noth kommt, über den Bord werfen. Sie fassen darauf den Entschluß,

sie

a) Politicus S. 82 — 85, 97, 98.

sie wollen keine von diesen Künsten mehr so unumschränkt, und eigenmächtig herrschen lassen. Das Volk wird zusammen berufen; jeder Laie muß seine Meinung über das Seewesen und die Behandlung der Kranken sagen; wie man sich der Arzneimittel und der medicinischen Instrumente bedienen, wie man die Schiffe und die ganze Schiffsrüstung gebrauchen und behandeln, wie man sich in Gefahren, bei großen Stürmen, bei Ueberfällen von Seeräubern verhalten, wie und wenn man sich mit Kriegsschiffen in eine Schlacht einlassen solle u. s. w. Die Stimmen der Seeleute, Aerzte, anderer Künstler und Handwerker, die davon nichts verstehen, werden gesammlet, und die Meinungen, welche die meisten Stimmen für sich haben, werden niedergeschrieben, und als Gesetze oder Observanzen promulgirt, daß in Zukunft bei der Cur der Kranken und bei dem Schiffahrtswesen einzig allein nach ihnen verfahren werden soll. — Nun werden Aerzte und Schiffsleute jährlich gewählt, welche die vorgeschriebenen Gesetze als ihre einzige Richtschnur befolgen müssen. Und wenn das Jahr um ist, so wird ein Gericht niedergesezt, welches über das Verfahren derselben Untersuchung anstellt, und wobei jeder Kläger sein kann; die von der vorgeschriebenen Norm abgewichen sind, werden bestraft. Endlich muß noch über alles dieses folgendes Gesetz gegeben werden, daß sich keiner unterstehen soll, über Gegenstände der Arzneikunde und der Schiffahrt Untersuchungen anzustellen, welche von dem Inhalte der positiven Gesetze abweichen, oder überhaupt die Wahrheit zu erforschen; wer es aber doch thut, soll für keinen Arzt oder Kenner des Schiffahrtwesens, sondern für einen unnützen Grübler und Sophisten gehalten, und als einer der die Jugend verführt, eine andere Anwendung von der Arzneiwissenschaft und der Seefahrtskunde zu machen, als der Staat vorgeschrieben hat, angeklagt, und wenn er sich dessen wirklich schuldig gemacht hat, auf das strengste bestraft werden soll.

Denn in diesen Staaten soll niemand einsichtsvoller sein als die Gesetze; von diesen soll man alle Kenntnisse und Wissenschaften lernen.[8b])

Es ist offenbar, daß alle diese Verordnungen unsinnig sind. Und wenn alle Künste und Wissenschaften unter einem solchen Zwang positiver Gesetze, welche dem Denken und dem Untersuchungsgeiste so gewaltige Fesseln anlegen, stünden, so müßten sie alle nothwendig zernichtet werden; und jedes Mittel, sie wieder herzustellen, würde verloren sein. Könnte dann das menschliche Leben noch bestehen?[9])

Auf der andern Seite würde noch weit mehr Unheil angestiftet werden, wenn die Aufseher über das gemeine Beste die Vorschriften, an die sie gewiesen sind, völlig verwerfen, nach Willkühr schalten und walten, und sich von ihrem Eigennutz und Leidenschaften nur allein bei ihren Handlungen leiten lassen wollten. Eigennutz ist eine Triebfeder aller Menschen, welche, wenn sie nicht eingeschränkt wird, alles was recht und heilig ist, ihren Foderungen aufopfern würde.[10])

Hier-

8b) Politicus S. 89—92. Es bedarf kaum einer Erinnerung, daß Plato hier vorzüglich den Athenienſiſchen Staat oder jede Demokratie vor Augen hatte. Plato hatte gute Gründe, warum er durch Gleichnisse redet. Uebrigens aber kann dieses Raisonnement von jeder Regierung gelten, welche an positive Gesetze gebunden ist.

9) Politicus S. 93, 94. δηλον ὁτι πασαι τε αι τεχναι παντελως αν απολοιντ' ημιν, και υδε εισαυθις γενοιτ' αν ποτε δια τον απομιμουντα τουτον ζητειν νομον. αὐτο δ' βιος, ὁν και νυν χαλεπως, εις τον χρονον εκεινον αβιωτος γενοιτ' αν τοτε μαλιστα.

10) Politicus S. 94, 95. 97, 98. de Legib. IX. S. 48. αλλ' επι πλεονεξιαν και ιδιοπραγιαν ἡ φυτη φυσις αυτον ὁρμησει αει, φευγουσα μεν αλογως την λυπην, διωκουσα δε την ἡδονην· τα δε δικαιοτερα τε και αμεινονος επιτρεζειν αμφω τουτω ουτησεται.

Digitized by Google

Hieraus folgt also, daß Gesetze zwar nothwendig sind, daß aber über die Gesetze noch etwas Höheres sein muß; denn sie bedürfen einer unaufhörlichen Reformation. Wenn an die Stelle der alten nicht mehr zweckmäßigen andere gesetzt werden, so kommt es noch darauf an, ob die neuen besser sind als die alten oder nicht. Dieses wird aber davon abhangen, ob diejenigen, welche die Gesetze verbessern, mit oder ohne Wissenschaft dabei verfahren. Es muß also eine Wissenschaft der Gesetzgebung vorhanden sein, nach welcher nur allein Gesetze gegeben und verbessert werden müssen; und diese ist daher nothwendig über die Gesetze selbst erhaben.[11])

Jezt kann die Frage, von welcher Art die Staatswissenschaft ist, näher beantwortet werden; denn die Gesetzgebung ist ein Theil derselben. Die Wissenschaft derselben wird nicht durch die positiven Gesetze bestimmt oder hervorgebracht, sondern diese müssen durch jene Wissenschaft bestimmt sein. Sie ist absolut gesetzgebend und keinem fremden Gesetz unterworfen. Dieses ist aber nur eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie, wenn sie wirklich frei ist, allein Vorschriften und Gebote giebt, ohne welche anzunehmen. Denn die Vernunft ist diejenige Kraft, welche erkennet und bestimmet, was allgemein giltig, recht und gut ist.[12]) Die Staatswissenschaft ist also nichts anders, als wissenschaftliche Erkenntniß von dem rechten Verhalten eines Staates gegen sich und gegen andere Staaten, und dem

11) Politicus S. 95. 87. ὥστε καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον παρὰ τὸν ὄντως ἀρχικὸν δυναμενον ὀρθὴ γίγνοιτ' ἂν πολιτεία, τὴν τῆς τεχνῆς ἄμωμον τῶν νόμων παρεχομένην κρείττω.

12) de Legib. IX. S. 48. ἐπιστήμης γὰρ ὄντε νόμος ὄντε τάξις ἡδέμια κρείττων· οὐδὲ θέμις ἐστὶ νῦν ἡδένος ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάντερ πλουσίους ἐλευθέρους τὰ ὄντως ἢ κατὰ φύσιν. de Legib. I. S. 45.

dem allgemeinen Besten; die Wissenschaft, nach Vorschrift der Vernunft alle einzelnen Kräfte zu einem wohl harmonirenden Ganzen zu vereinigen, und zu bestimmen, was jeder zu der Wohlfahrt des Staates beitragen, wann und wie er es thun muß.[13])

Das Princip der Staatswissenschaft, so wie jeder nicht empirischen Wissenschaft, ist nur allein die Vernunft. Sie giebt das oberste Gesetz für den einzelnen Menschen und für den Staat; sie bestimmt, was durchgängig recht, und was für alle Menschen gut ist. Die Staatswissenschaft muß also die Vernunft für ihre oberste Norm und Richtschnur anerkennen; der Staatsmann, der Regent muß nur durch sie und nach ihr handeln und regieren.[14]) — Der Zweck derselben ist das allgemeine Beste des ganzen Staates. Es giebt keine Kunst und Wissenschaft, deren Zweck als solcher auf ihren eigenen Nutzen gerichtet wäre; jede hat das Beste eines äußern Gegenstandes zum Ziele ihres Wirkens. Die Staatswissenschaft kann daher keinen andern Zweck haben, als das Beste des Staates, da die Vernunft, welche ihre Norm ist, nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine zum Gegenstande hat.[15]) Dieses wird durch die

13) de Republ. IV. S. 344. επιτηδευ, ἡ ου ὑπερ των εν τῃ πολει τινας βυλευεται, αλλ' ὑπερ ἑαυτης ὁλης, ἱν τινα τροπον αυτῃ τε προς ἑαυτην και προς τας αλλας πολεις αριστα ὁμιλοιεν. Politicus S. 107. 112. seq. S. 106. την γαρ ὀντως ουσαν βασιλικην, ουκ αυτην δει πραττειν, αλλα αρχειν των δυναμενων πραττειν, γινωσκουσαν την αρχην τε και ὁρμην των μεγιστων εν ταις πολεσιν, ευκαιριας τε περι και ακαιριας.

14) Politicus S. 88. και παντα ποιουσι τοις εμφρουσιν αρχουσιν ουκ εστι ἁμαρτημα, μεχρι περ αν ἐν μεγα φυλαττωσι, το μετα νυ και τεχνης δικαιοτατον αει διανεμοντες τοις εν τῃ πολει.

15) de Legib. IX. S. 47. γινωσκει μεν γαρ πρωτον χαλεπον, ὁτι

die nähere Betrachtung des Objekts der Staatswissenschaft noch näher bestimmt werden.

Die Staatswissenschaft muß den Zweck des Staates und den obersten Gesichtspunkt, auf welchen alles bezogen werden soll, dann die Mittel, wodurch er erreicht werden kann, festsetzen, und endlich bestimmen, welche Gesetze und Handlungen mit dem Zweck und den Mitteln zusammenstimmen.[16])

Der Zweck des Staates ist kein anderer, als die Vereinigung aller Glieder eines Staates zu einem Ganzen; dieses ist nur dadurch möglich, daß alle und jede die Vorschriften der Vernunft anerkennen und befolgen, Tugend und Sittlichkeit höher achten als die Befriedigung ihrer Leidenschaften und die Besorgung ihres individuellen Interesses. Wenn jeder thut, was er thun soll, seinen Nächsten nicht beleidiget: dann ist gemeinschaftliches Wirken und eine Gesellschaft möglich. Ein gemeinschaftliches Band kann nur zwischen guten und sittlichen Menschen geknüpft und erhalten werden.[17])

Wenn man sagt, der Zweck des Staates bestehet in Freiheit und Freundschaft, oder in Unabhängigkeit und

δει πολιτικη και αληθει τυχην η το ιδιον αλλα το κοινον αναγκη μελειν. de Republ. I. S. 185—187.

16) de Legib. XII. S. 219. δει δη και τανυν, ειπερ μελλει τελος ὁ κατοικισμος της χωρας ἡμιν ἑξειν, εἰναι τι το γιγνομενον εν αυτῳ πρωτον μεν τουτο, ὁ λεγομεν τον σκοπον, ὁτις ποτε ὁ πολιτικος αν ἡμιν τυγχανει· επειτα, ὁντινα τροπον δει μετεχειν τουτῳ, και τις αυτῳ καλως ἡ μη συμβαλλεται των νομων αυτων πρωτον, επειτα ανθρωπων.

17) de Legib. V. S. 229. de Republ. IV. S. 333. I. S. 197—200. Politicus S. 113. 115. ξυμπλοκην και ξυνδεσμον τουτον τοις μεν κακοις προς σφας αυτους, και τοις αγαθοις προς τους κακους μηδεποτε φαμεν γιγνεσθαι μονιμον. de Legib. IV. S. 183. IX. S. 47, 48. τα μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ιδιον διασπα τας πολεις.

Digitized by Google

und Sicherheit von Außen und in Einigkeit und Freundschaft im Innern; so kommt dieses auf eben dasselbe hinaus. Denn Einigkeit und Freundschaft findet nur dann statt, wenn alle Bürger gerecht sind, oder einem und dem nehmlichen Gesetz der Vernunft gehorchen. Die wahre Freiheit bestehet darin, wenn man aus Achtung vor dem Gesetz nichts Böses thut, und keiner andern Macht als dem Gesetze unterthan ist. Einigkeit und Freundschaft läßt sich daher nicht von dem Gehorsam gegen die Vernunft trennen.[18])

Der oberste Gesichtspunkt der Staatswissenschaft ist daher Sittlichkeit oder die gesammte Tugend. So wie die Vernunft in dem einzelnen Menschen durch ihre Gesetzgebung ein harmonisches Ganzes hervorbringt, so vereiniget diese Wissenschaft mehrere Menschen zu einer Gemeinschaft unter dem Gesetz der Vernunft. Alles Bestreben muß darauf gerichtet sein, für die geistige und vorzüglich moralische Cultur der Mitglieder eines Staates zu sorgen, und sie zu sittlich guten Menschen zu machen. Denn dieß ist der sicherste Grund der Glückseligkeit der Einzelnen und des Ganzen, zur Organisirung und zur Erhaltung des Staates.[19]) — Dieses betrachtet Plato für eine so wichtige Sache, daß er in allen Schriften, welche auf die Politik Beziehung haben

18) de Legib. III. S. 148. 149. 157. τον νομοθετην δει τρεπειν τοχαζομενον νομοθετειν· ὁπως ἡ νομοθετουμενη πολις ελευθερα τε εται και φιλη ἑαυτη και νεν ἑξει. S. 139, 140. αλλ' αναλογιζεσθαι χρη, ὁταν προς το συφρονειν φαμεν δειν βλεπειν, η προς φρονησιν η φιλιαν, ἁς εσθ' ὑτος ὁ σκοπος ὐχ ἑτερος, αλλ' ὁ αυτος. S. 52.

19) de Legib. I. S. 17. VII. S. 380. παση αν ἡμιν ἡ πολιτεια ξυνεσηκει μιμησις τ καλλιστ και αριστ βιυ — ποιητας δε και ἡμεις εσμεν των αυτων, ὑμιν αντιτεχνοι τε και αντιγωνισται τ καλλιστ δραματος. ὁ δη νομος αληθης μονος ετετελειν πεφυκε. IV. S. 176. V. S. 236. Alcibiad. I. S. 67. Politicus S. 80, 81. 88. 113. Gorgias S. 144, 147.

Digitized by Google

ben, darauf zurückkommt. Vorzüglich merkwürdig ist in dieser Rücksicht das dritte Buch seiner Gesetze, wo er aus der Geschichte des Persischen und der griechischen Staaten zeiget, daß nicht Feigheit oder Unkunde in der Kriegswissenschaft, sondern moralische Unwissenheit, d. h. Mangel an Achtung gegen Sittlichkeit, die Ursache des Untergangs und des Verderbens aller Staaten gewesen sei.[20])

Man kann die Bürger eines Staates in Ansehung ihres Charakters überhaupt in zwei Klassen theilen. Einige besitzen viel Feuer, Stärke, Muth und Unternehmungsgeist; andere sind von ruhigern und sanftern Gemüthe. Diese beiden Charaktere sind einander entgegen gesezt. Die lezten lieben ein ruhiges und stilles Leben, besorgen ihre häuslichen Geschäfte und halten mit jedermann Friede. Allein weil sie von Natur einen Abscheu vor dem Kriege haben, zur Weichlichkeit geneigt sind, und auch durch ihre Erziehung und Beispiel andere zu diesem stillen Charakter stimmen, so würde der Staat, wenn es keine andern Bürger gäbe, sich gegen die Angriffe auf seine Freiheit nicht vertheidigen können, und gar bald unterjocht werden. — Die erstern hingegen lieben den Krieg, stöhren den Frieden von Innen und Außen, verwickeln den Staat in politische Händel, machen ihn dadurch verhaßt, und sind nicht selten Ursache, daß er mächtige Feinde bekommt, welche nicht eher ruhen, bis sie ihn seiner Freiheit beraubt haben. Die Staatskunst muß aus diesen entgegengesezten Charakteren ein harmonisches Ganze bilden; und sie bedient sich dazu theils geistiger theils physischer Mittel. Sie verbindet nehmlich die Menschen als vernünftige Wesen durch das Band der Sittlichkeit, indem sie veranstaltet, daß durch die Erziehung richtige und gründliche Ueberzeu-

20) de Legib. III. S. 129 — 131.

Digitized by Google

zeugungen von dem, was sittlich, gerecht und gut ist, und von dem Gegentheil in dem Staate allgemein verbreitet werden. Dieses ist das göttliche Band des Staates. Als thierisch vernünftige Wesen sucht sie die Menschen durch Verheurathungen und andere Verbindungen zu vereinigen, so daß beide Charaktere mehr gemischt werden. Die Vereinigung auf beiden Wegen ist dann sehr leicht und ausführbar, wenn nur unter beiden Klassen von Menschen einerlei Ueberzeugung von dem, was sittlich und gut ist, herrschend ist.[21])

Es giebt eine falsche Staatswissenschaft, welche nicht das sittlich Gute, sondern das Angenehme, den Sinnen schmeichelnde für ihr höchstes Ziel hält. Sie arbeitet nicht dahin, durch sittliche Cultur die Bürger, und dadurch auch den ganzen Staat zu bessern und zu beglücken; sondern sie will den Staat nur reich, wohlhabend, mächtig und berühmt machen, sie veranstaltet große und prächtige Gebäude, legt Häfen und Festungen an, errichtet Kriegsheere. Unterdessen ist aber der Staat nicht besser daran. Die Bürger werden verleitet, alles andere höher zu schätzen, als das, worin ihre wahre Würde bestehet; sie verlieren die Achtung gegen Sittlichkeit: und dann wird selbst der äußere Wohlstand die Ursache des endlichen Verfalls und Verderbens.

Plato

21) Politicus S. 114—116. πρωτον μεν κατα το ξυγγενες το αστογενες ον της ψυχης αυτων μερος θειω ξυναρμοσαμενη δεσμω· μετα δε το θειον, το ξθογενες αυτων ανθρωπινοις — την των καλων και δικαιων περι και αγαθων, και των τουτοις εναντιων οντως ουσαν αληθη δοξαν μετα βεβαιωσεως, ὁταν εν ταις ψυχαις εγγιγνηται, θειαν φημι εν δαιμονιω γιγνεσθαι γενει — τουτους δη τους δεσμους ελεγων ὁτι χαλεπον ιδειν, ὑπαρξοντος του περι τα καλα και αγαθα μιαν εχειν αμφοτερα τα γενη δοξαν.

Plato nennt diese falsche Art der Politik eine Schmeichelei (κολακεια).[22])

Wenn wir alles dieses zusammenfassen, so ist die Staatswissenschaft nach dem Begriff, welchen Plato damit verband, die Wissenschaft, die Menschen zu einer Gesellschaft unter dem Gesetz der Vernunft zu vereinigen, und sie durch die Achtung gegen das Sittengesetz in Gemeinschaft zu erhalten, oder die Wissenschaft von Organisirung und Erhaltung eines bürgerlich moralischen Staates. Da das Princip dieser Wissenschaft die Vernunft, und da sie an das Sittengesetz als die oberste Regel und den lezten Zweck gebunden ist, so läßt es sich daraus völlig erklären, daß Plato dieselbe als den höchsten Regenten und Gesetzgeber in dem Staate betrachtet, und die Gültigkeit aller wirklich in einem Staate bestehenden Anordnungen in der Uebereinstimmung mit den Grundsätzen dieser Wissenschaft setzet. Alle Verordnungen, Veränderungen und Reformationen müssen durch sie und ihr gemäß geschehen. Endlich folgt auch daraus, daß der Staat als eine moralische Person anzusehen, und eben dem Sittengesetze huldigen muß, welches jeden einzelnen Menschen in Verpflichtung nimmt.[23])

Die Staatswissenschaft bestehet aus drei Theilen. Sie muß nehmlich zuerst die Principien von der besten Einrichtung und Verwaltung des Staates untersuchen, zweitens nach diesem Ideal dem Staate eine Constitution und Gesetze geben, und drittens für die Ausführung dessen, was sie als das Beste erkannt und vor-

22) Gorgias S. 40, 144, 147. Alcibiad. I. S. 67—69. de Legib. V. S. 236.

23) Politicus S. 79, 80, 81, 95, 97. de Republ. II. S. 229. IV. S. 342, 358.



Digitized by Google

vorgeschrieben hat, sorgen (κριτικη, νομοθετικη, ανταγωνιστικη).[24])

Wer diese Wissenschaft besizt, der hat die erforderlichen Eigenschaften und Talente, einen Staat zu bilden und zu regieren; der ist der wahre Regent und Staatsmann, er mag wirklich einen Staat regieren oder nicht.[25])

Jezt fragt es sich in subjektiver Rücksicht, wer Fähigkeit und Empfänglichkeit für diese Wissenschaft habe. Schon aus den Schwierigkeiten der Regierungskunst muß man schließen, daß sie nur bei wenigen Menschen, welche Talente dazu haben, gefunden werden kann. Aber freilich giebt es viele, welche sich einbilden, sie wüßten, wie Staaten zu regieren sind; und nicht selten glaubt ein ganzes Volk, in diese Wissenschaft eingeweihet zu sein.[26]) Dieser Dünkel ist sehr schädlich; denn er verleitet Jünglinge von unternehmendem Geiste, daß sie das Regieren für die leichteste Sache von der Welt halten, und, ohne sich die nöthigen Vorkenntnisse und Eigenschaften erworben zu haben, sich an das Staatsruder wagen, wo sie nicht selten den größten Schaden stiften. Männer von richtigen Einsichten und rechtschaffenem Charakter werden dadurch abgehalten oder abgeschreckt, dem Vaterlande ihre Dienste zu widmen. Da endlich die meisten Personen, welche in jedem Staate die Verwaltung des gemeinen Wesens besorgen, nicht von wahrer Wissenschaft sondern nur vom Dünkel beseelt sind, so ist es kein Wunder, daß die meisten Staaten ohne Vernunft und Weisheit regieret werden; aber darüber muß man sich wundern, daß

sie

24) Politicus S. 77, 78, 81.

25) Politicus S. 79, 80.

26) Politicus S. 78, 79, 88. 93.

Digitized by Google

ſie noch ſo feſt und dauerhaft ſind, und nicht eher eine gänzliche Auflöſung erleiden.[27])

Da die Staatswiſſenſchaft eine reine Wiſſenſchaft der Vernunft iſt, da ſie die Erkenntniß der Gründe der Sittlichkeit vorausſezt, ſo iſt ſie ein Theil der Philoſophie, und nur Philoſophen ſind im Stande, ſie theoretiſch zu erfinden und praktiſch auf die Bildung und Regierung eines Staates anzuwenden. Es iſt eine ſehr falſche Vorſtellung, welche ſich einige von der Macht und dem Umfang der Politik machen. Sie glauben nehmlich, die moraliſchen und religiöſen Ueberzeugungen hätten keine abſolute Realität und kein ſicheres Fundament, ſondern wären blos Erzeugniſſe der Politik, welche die Begriffe, welche ſich auf Moral und Religion beziehen, willkührlich ändern und beſtimmen, und dadurch, was ſie wolle, als Recht geltend machen könne.[28]) Die Staatswiſſenſchaft kann dieſe Ueberzeugungen und Begriffe nicht nehmen und nicht geben, ſie ſind mit der menſchlichen Vernunft zu innig verwebt, und daher keinesweges grundlos. Die Philoſophie entwickelt dieſe, von ihr muß ſie die Staatswiſſenſchaft entlehnen, welche dadurch ſelbſt zu einem Theil der Philoſophie wird.[29]) Die Philoſophen beſitzen die Wiſſenſchaft von dem höchſten Gute, von dem lezten Zweck, worauf ſich alles beziehen muß, und alſo auch von der oberſten Regel aller Handlungen; ſie haben darüber nachgedacht, ſie unterſcheiden daher das Urbild von dem Nachbilde, das Abſolute von dem Concreten, das Princip von dem



27) de Republica VI. S. 77. 78. I. S. 187—189. Alcibiad. I. S. 19. ſeq. Meno S. 368. ſeq. Daher beſtreitet Plato den Wahn, die Regierungskunſt (πολιτικη) ſei ein Talent, welches ohne ſelbſtthätige Anwendung der Geiſteskräfte von ſelbſt gewiſſen Menſchen beiwohne.

28) de Legib. X. S. 75. 76.

29) Amatores. S. 42, 43.

Digitized by Google

Abgeleiteten; sie unterscheiden sich daher von andern Menschen, wie Wachende von Träumenden; und sie meinen daher nicht, über das was sittlich und gut ist, sondern sie wissen es. Eben daher haben sie die entschiedensten Erfordernisse zur Staatswissenschaft, und die gegründetsten Ansprüche auf die Regierung der Staaten.[30]) Gewöhnlich ist Macht und Weisheit oder Philosophie in den Staaten getrennt. Die Philosophen widmen sich nur allein der Untersuchung der Wahrheit, und leben deswegen nur allein für sich, abgezogen von allen Staatsangelegenheiten. Die Regenten und Staatsmänner sind meistens unwissende, wenig aufgeklärte Menschen, welche keinen ersten Zweck sich vorstellen, auf dessen Realisirung alle Handlungen abzwecken sollen, und deren Herz verdorben ist. Es ist daher kein Wunder, wenn alle Staaten schlecht regieret werden, weil sie sehr unvollkommene Einrichtungen und Gesetze haben, und wenn die Staatsbürger unglücklich sind. Das einzige Mittel, dieses Unglück zu verhüten und die Staaten zu beglücken, bestehet darin, daß beides, was von Natur unzertrennlich sein sollte, politische Gewalt und Weisheit wieder vereiniget werde.[31])

Dieß ist es, was Plato durch den bekannten so vielfältig bestrittenen und belachten Satz ausgedrückt hat: Wenn nicht Philosophen regieren, oder die Regenten nicht auf die gehörige Weise philosophiren, so darf man für alle Staaten und für das gesammte Menschengeschlecht noch kein Ende und keine Verbesserung ihrer Plagen hoffen.[32]) Auch Plato fühlte

30) de Legib. III. S. 133. de Republ. III. S. 314. V. S. 53, 54. VI. 104, 105.

31) de Republ. V. S. 53. VII. S. 136, 137. Epistol. VII. S. 93—96.

32) de Republica V. S. 52, 53. εαν μη η οι φιλοσοφοι βασιλευσωσιν εν ταις πολεσιν, η οι βασιλεις τε νυν λεγομενοι

fühlte, daß er etwas behaupte, das vielen paradox scheinen, und vielen Widerspruch erfahren würde; und er sah sich daher genöthiget, diesem wichtigen Satze einen Beweis nebst Apologie beizufügen, welche, ob sie sich gleich auf die damaligen Zeitumstände beziehen, doch wegen der engen Verbindung mit seinem System der Politik auch unsere Aufmerksamkeit verdienen. Die Vertheidigung beruhet auf folgenden Punkten: 1) die Philosophie enthält die einzigen wahren Principien der Regierungskunst. 2) Es werden Philosophen verstanden, welche nicht allein die Theorie der Moral und Politik inne haben, sondern auch diese Principien zu Maximen ihrer Handlungen machen. 3) Diese Philosophen und Weisen sind sehr selten; desto größer ist die Zahl der Afterphilosophen, welche die Philosophie in üblen Ruf und Verachtung bringen. 4) Es ist noch nie in der Erfahrung vorgekommen, daß die Form und Regierung eines Staates nach philosophischen Principien bestimmt worden ist. 5) Daher rührt alle Abneigung und Widersetzlichkeit gegen jene Wahrheit. 6) Alle Hindernisse dieser Art sind nicht unüberwindlich, und es ist selbst möglich, daß Regenten von dem wahren philosophischen Geiste beseelet werden. Doch wir müssen die Gedanken des Plato über diese Punkte, bis auf die Schilderung von dem Charakter und den Eigenschaften des Philosophen, welche schon in dem ersten Bande S. 223. vorkommt, etwas ausführlicher darstellen.



νοι και δυνανται φιλοσοφησαι γνησιως τε και ικανως, και τουτο εις ταυτον ξυμπεσον δυναμις τε πολιτικη και φιλοσοφια, των δε νυν πορευομενων χωρις εφ' εκατερον αι πολλαι φυσεις εξ αναγκης αποκλεισθησαν, ουκ εστι κακων παυλα ταις πολεσιν, δοκω δε, ουδε τω ανθρωπινω γενει. VII. S. 136, 137. Epistola VII. S. 96, 97. de Legib. IV. S. 176. 181.

Digitized by Google

Daß die Philosophie die einzige Wissenschaft ist, welche die Principien der Moral und der Politik enthält, ist eine unmittelbare Folgerung aus dem Begriff der Philosophie. Denn sie entwickelt die Ideen der Sittlichkeit, der Tugend und Glückseligkeit, welches die höchsten Principien des praktischen Lebens sind; und bestimmt dadurch, was für einzelne Menschen und für die Staaten Pflicht und Recht ist. Sie stellt das Ideal auf, welches die Menschen zu realisiren suchen sollen; und sie ist vermöge desselben allein im Stande, dem Staate eine Einrichtung und Gesetze zu geben, welche mit dem, was die Vernunft fodert, übereinstimmen. Die Philosophen, welche jene erhabenen Ideen, das wahrhaft Göttliche in dem Menschen, und das Ideal seiner Vollkommenheit erkannt haben, bilden sich nicht allein selbst darnach, sondern suchen sie auch in dem praktischen Leben überhaupt an den Sitten und der Staatsform wirklich und sichtbar zu machen. Den Staat und die Charaktere der Menschen behandeln sie wie die Maler ein Gemälde. Zuerst reinigen sie die Fläche, auf welche das Gemälde aufgetragen werden soll, von allem Unreinen und Fremden; dann zeichnen sie den Grundriß des Staates, und mahlen denselben aus, indem sie ihre Aufmerksamkeit theils auf das Ideal der Tugend und Sittlichkeit, theils auf den sittlichen Charakter, welchen sie dem menschlichen Gemüthe geben wollen, richten; sie bilden den lezten nach jenem, und setzen ihn aus dem Menschlichen und Göttlichen zusammen. Auf diese Art werden sie die Schöpfer eines moralischen Staates und der bürgerlichen Tugend. Jene große Erwartung von der Philosophie und den Philosophen gründet sich also darauf, daß sie bei dem wichtigen Geschäfte, einen Staat zu organisiren und zu regieren, nicht nur nach Principien und einem Ideal verfahren, sondern auch das einzige wahre unveränderliche Ideal der Vollkommenheit vor Augen haben, und auf dessen Realisirung, als den einzigen und höch-

Digitized by Google

höchsten Zweck, ihr einziges Augenmerk richten.[33]) — Wenn man also noch fragen sollte, ob die Philosophen oder die Nichtphilosophen, das heißt, ob diejenigen, welche die Ideen des Sittlichen, Guten und Gerechten erkannt, oder diejenigen, welche sich zu denselben nicht erheben können, sondern immer an der Welt der Erscheinung, an dem Einzelnen und Concreten kleben, einen Staat bilden und regieren sollen, so ist das nicht anders, als ob man fragte: Können Blinde oder Männer mit offenen Augen Führer und Aufseher über das Wohl des Staates sein? — Kurz, die Frage ist keine Frage mehr. Wir setzen nur noch hinzu, daß sie außer der philosophischen Wissenschaft noch Welt- und Menschenkenntniß durch lange Erfahrung erworben haben müssen.[34])

Gegen dieses Raisonnement, welches so einleuchtend ist, wissen nur wenige etwas einzuwenden. Aber die Erfahrung scheint dagegen zu streiten, welche lehret, daß diejenigen Männer, welche die Philosophie in ihrer Jugend nicht nur gekostet, sondern sie zum Hauptgeschäft ihres Lebens gemacht haben, Sonderlinge werden,



33) de Republ. VI. S. 103. 104. λαβοντες δ'ςτε τιναπα, πολιν τε και ηδη ανθρωπον, πρωτον μεν καθαρον ποιησειαν αν· ὁ ν παντα ἑαδιον. — νυν μετα ταυτα οιει ὑπογραψαζθαι αν το σχημα της πολιτειας; — επειτα, οιμαι, απεργαζομενοι, πυκνα αν ἑκατερως αποβλεποιεν προς τε το φυσει δικαιον και καλον και σωφρον, και παντα τα τοιαυτα, και προς εκεινο αυ, ὁ εν τοις ανθρωποις εμπολειειν, ξυμμιγνυντες τε και κεραννυντες εκ των επιτηδευματων το ανθρωπελον, απ' εκεινα τεκμαιρομενοι, ὁ δη και Ὁμηρος επαλεσεν εν τοις ανθρωποις εγγιγνομενον, θειοειδες τε και θεοεικελον. — και το μεν αν, οιμαι, εξαλειφοιεν, το δε παλιν εγγραφοιεν· ἑως αν ὁτι μαλιςα ανθρωπεια ηδη εις ὁσον ενδεχεται θεοφιλη ποιησειαν. Epist. VII. S. 96. 97.

34) de Republ. VI. S. 69. 70.

Digitized by Google

und daß die, welche es zur höchsten Vollkommenheit gebracht zu haben scheinen, für den Staat alle Brauchbarkeit verlieren. — Dieser Vorwurf ist nicht ganz ungegründet; aber weder die Philosophie noch die Philosophen sind Schuld daran, sondern vielmehr diejenigen, welche über diese Unbrauchbarkeit Klage führen, weil sie die Philosophen nicht gebrauchen, ja ihnen alle Wege, zum gemeinen Besten zu wirken, abschneiden. Es gehet in den Staaten wie auf einem Schiffe, welches einen Steuermann hat, der an Größe und Stärke des Körpers alle Schiffahrende übertrift, aber kein gutes Gesicht und Gehör hat, und von der Kunst, das Schiff zu regieren, wenig verstehet. Die Schiffahrenden empören sich, und streiten mit einander um das Steuerruder. Jeder glaubt, ihm gebühre diese Stelle, wenn er gleich nicht die Kunst gelernt hat, noch einen Lehrmeister aufweisen kann. Ja sie behaupten wohl gar, es sei keine Kunst, die sich erlernen lasse, und drohen dem, der ihnen widerspricht, mit dem Tode. Den Steuermann belagert bald diese bald jene Parthie, und bestürmt ihn, daß er ihr das Steuerruder übergeben soll; die Parthie, welche es endlich erhält, wird von der andern verfolgt, aus dem Schiffe getrieben und getödet. Die siegende Parthie giebt jenem wackern Steuermann einen Schlaftrank ein, oder berauscht ihn, und steuert nun das Schiff so gut sie kann, unter Trinken und Schmausereien, wie es von solchen Leuten zu erwarten ist. Jeder, der im Stande ist, durch Gewalt und Ueberredungsgaben ihr die Regierung des Schiffes zu verschaffen, der ist ihr ein Mensch von Kenntniß und Einsicht in das Schiffahrtswesen; wer das aber nicht kann, der wird als unbrauchbar verachtet und getadelt, wenn er gleich die Kunst des Steuermanns inne, und über alle dahin gehörige Gegenstände nachgedacht hat. Die Anwendung dieses Bildes auf das politische Verhältniß zwischen den Staaten und den Philosophen ist einleuchtend.

tend. — Die Philosophen sind also nicht schuld daran, daß sie bei Regierung der Staaten nicht gebraucht werden; denn aufdringen können sie sich nicht, und aufgefodert dazu werden sie nicht. Die Kranken bedürfen des Arztes, aber nicht der Arzt der Kranken.[35])

Es giebt viele Afterphilosophen, dieß ist nicht zu leugnen; der ächten Philosophie kann es aber nicht zum Vorwurfe gereichen. Die Philosophie sezt so viele und seltene Talente voraus, und man macht so große Foderungen an einen Philosophen, daß nur wenige Menschen dazu tauglich gefunden werden können. Die guten Köpfe, welche dazu fähig sind, sind sehr großen Verderbnissen ausgesezt. Denn je weniger gute Anlagen gepflegt und gehörig gebildet werden, desto mehr arten sie aus und werden verderblicher als mittelmäßige. Daß aber die fähigsten Jünglinge verdorben werden, ist gar kein Wunder, da die gewöhnlichen Erzieher, die Sophisten, und das ganze Volk (welches der größte Sophist ist) gleichsam mit einander wetteifern, ihnen ein System von Volksmeinungen und Volksneigungen einzuprägen; da sogar das Volk diejenigen, welche sich von der breiten Straße entfernen, mit öffentlicher Schande, mit dem Verlust ihres Vermögens und dem Tode bestrafet. Die Erzieher sagen zwar, sie lehren die Jünglinge Weisheit; wenn man diese aber näher betrachtet, so ist es eine sehr thörigte Weisheit. Denn sie beobachten, was das Volk — gleichsam ein großes Thier — wünscht und begehret, was es verabscheuet, worüber es erzürnet, wie man sich ihm nähern und wie man es angreifen muß, wodurch es wild oder sanft gemacht werden kann; sie merken auf die Töne seiner innern Stimmung, durch welche es aufgebracht oder besänftiget wird. Alle diese Beobachtungen sammeln und ordnen sie, und nen-

 nen

35) de Republica. VI. S. 75 — 80.

nen nun das eine Wissenschaft oder Weisheit. Welche von diesen Urtheilen und Bestrebungen sittlich oder unsittlich, gut oder böse, gerecht oder ungerecht sind, davon wissen sie im Grunde nicht das Geringste. Hingegen nennen sie nach den Meinungen jenes großen Thieres gut und recht, was ihm behaglich, böse, was ihm unbehaglich ist; sie verwechseln dadurch Sittlichkeit mit dem Nothwendigen und dem, was für einen beliebigen Zweck angemessen ist, und machen den großen Haufen zum Richter über das, was gut und recht ist. Das Volk hat keinen Begriff davon, daß es Grundbegriffe von absoluter Güte und Sittlichkeit giebt, wodurch die moralische Beschaffenheit der concreten Fälle und Handlungen bestimmt wird. Die Philosophen, welche das behaupten, werden daher von dem großen Haufen, und denen, die ihm schmeicheln, getadelt. Wie kann das philosophische Genie bei diesem ungünstigen Einflusse bestehen, wie allen diesen entgegenstrebenden Kräften widerstehen, und sein Ziel erreichen? Das Volk und seine Schmeichler werden alles mögliche thun, um sich dieser guten Köpfe zu seinem Dienst zu versichern; sie werden durch Lob und Schmeichelei bestochen werden, daß sie voll Dünkel wähnen, alles zu sein, was sie werden sollten; und sie gehen für die wahre Philosophie verlohren, und stiften dann weit mehr Schaden, als Menschen von mittelmäßigen Anlagen. Denn von großen Talenten läßt sich Gutes und Böses im vorzüglichsten Grade erwarten.[36])

Da die ächten Philosophen so selten sind, da die fähigen Köpfe verdorben werden, und die Philosophie gleichsam verlassen und verwaist ist, so drängen sich viele ohne innern Beruf zu ihr, welche nur auf den Namen und

36) de Republ. VI. S. 80 — 91.

und die Ehre eines Philosophen Jagd machen. Diese bringen die Philosophie in Verachtung, und ziehen ihr die meisten Vorwürfe zu, mit welchen das Volk so freigebig ist. Und was kann man sich von diesen Afterphilosophen versprechen? Gewiß nichts der Philosophie und Vernunft würdiges.[37])

Es bleiben also nur sehr wenige Menschen übrig, welche bei ihren Fähigkeiten jene Gefahren überwinden, und sich von jenen Verführungen nicht hinreißen lassen, sondern sich von allen andern Geschäften abziehen, um sich der Philosophie ganz zu weihen. Wenn diese die Seligkeit des Philosophirens geschmeckt haben, wenn sie die Thorheiten der Menschen betrachten und sehen, wie wenig Weisheit und Vernunft in der Verwaltung der Staaten gefunden wird; wenn sie, wie Menschen unter wilden Thieren, einsam und verlassen da stehen, ohne Gehülfen, die Sinn für Sittlichkeit und Gerechtigkeit haben, in der traurigen Lage, daß sie nicht mit andern Unrecht thun wollen, und allein nicht der unbändigen Menge widerstehen können: was bleibt ihnen dann noch übrig, als sich aus diesen Stürmen an einen sichern Zufluchtsort zurückzuziehen, um für sich und die Wissenschaft zu leben, und nur darauf zu denken, wie sie mit reinem Gewissen und bessern Hofnungen in eine bessere Welt übergehen können.[38])

Es ist noch kein Staat vorhanden, welcher so eingerichtet wäre, daß das Studium der ächten Philosophie gedeihen und Früchte tragen könnte. Es ist gleichsam ein fremder Saamen, der keinen zubereiteten Boden, keine Wartung und Pflege findet; er artet daher aus und verliert seine Kraft. Wenn aber erst einmal das Ideal eines Staates realisirt ist, welches nur durch die

37) de Republ. VI. S. 92—94.

38) de Republ. VI. S. 94, 95.

Digitized by Google

die Philosophie geschehen kann, dann würde das Göttliche, die Würde und der Einfluß der Philosophie auf einmal offenbar werden.[39])

Aus allen diesen Gründen läßt es sich sehr leicht begreifen, warum die meisten Menschen so abgeneigt sind, der Behauptung, daß eine glückliche Regierung und Staatsform nur allein durch Philosophie möglich sei, Beifall zu geben. Denn sie halten sich einzig an die Erfahrung, in welcher freilich noch nichts dergleichen vorgekommen ist. Sie haben noch keinen Regenten gesehen, der von wahrer Tugendliebe beseelet, nach den Grundsätzen der unveränderlichen Sittlichkeit und Gerechtigkeit einen Staat regieret hat; sie haben keinen Begriff von dem reinen Interesse für Philosophie, welches ohne die Meinung der Welt, ohne eigne Ehre und Ruhm zu achten, auf die Erkenntniß der Wahrheit, um ihrer selbst willen, gerichtet ist, und dazu alle Kräfte des Geistes aufbietet. Kurz, sie kennen nicht die Würde der wahren Philosophie, und wissen nicht, was sie leistet und leisten kann.[40])

Dennoch bleibt jene Wahrheit unerschütterlich fest stehen, daß weder ein vollkommener Staat noch eine vollkommene Staatsform wirklich werden wird, bevor nicht den wenigen ächten Philosophen die Nothwendigkeit auferlegt wird, sich der Regierung der Staaten anzunehmen, und die Staaten von der Nothwendigkeit, ihnen Gehör zu geben, sich überzeugt fühlen; oder bevor den Regenten und ihren Söhnen eine wahre ungeheuchelte Liebe zur ächten Philosophie von Oben herab eingeflößet wird. So groß und zahlreich auch die Hindernisse und Schwierigkeiten sind, so kann doch niemand gründlich beweisen, es sei unmöglich, daß das eine oder andere

39) de Republ. VI. S. 96—99.

40) de Republ. VI. S. 99, 100.

Digitized by Google

andere einmal wirklich geschehe. Man muß also die Gründung eines den Foderungen der Vernunft entsprechenden Staates durch die Philosophie für schwer, aber nicht für unmöglich halten.[41])

## Zweiter Abschnitt.

### Von dem Ideal des Staates; von den verschiedenen Arten der Staats- und Regierungsform und ihrem Entstehen.

Nach diesen im ersten Abschnitt angegebenen Grundsätzen entwirft nun Plato in seinem Werke von der Republik einen idealischen Staat. Er war nicht der Hauptgegenstand dieses Werks, wie der Titel zu sagen scheint; sondern er wollte den Charakter des sittlichen und gerechten Menschen, und seine Glückseligkeit schildern, und zu dem Ende entwarf er das Ideal eines Staates, um in diesem die ausgezeichnetsten Züge zu jener Schilderung zu finden.[1]) Auf die moralischen Principien gründet sich das Gebäude des vollkommenen Staates, und an diesem macht er den Zustand und den Charakter des vollkommenen sittlichen Menschen sichtbar. Mit vieler Kunst sind beide Ideale mit einander verwebt. Hier müssen wir aber das eine von dem andern trennen, aber zugleich den nothwendigen Zusammenhang beider zeigen. Es wird sich daraus ergeben, daß das Ideal des

41) de Republ. VI. S. 100, 101, 106, 107.

1) Man sehe darüber eine vortrefliche Abhandlung in Morgenstern Comment. de Republica Platonis.

Digitized by Google

des Staats nichts anders ist, als die Anwendung der moralischen Principien auf den Staatskörper, und der idealische Staat nichts anders, als eine vollkommene Vereinigung sittlicher und glückseliger Menschen.

Allein verlohnt es sich auch wohl der Mühe, die Grundzüge dieses idealischen Staates aus dem Plato zu copiren, und den Principien nachzuspüren, nach welchen er der Schöpfer desselben wurde? Nach dem Urtheil einiger der berühmtesten Geschichtschreiber der Philosophie ist die Republik des Plato nichts als eine Fiction, ein Hirngespinst, ein Roman, dessen Hauptideen lächerliche Grillen und abentheuerliche Chimären sind.[2]) Wenn dieses Urtheil auch vollkommen wahr wäre, so dürfte doch dieses Produkt des philosophischen und dichterischen Geistes schon um deswillen eine Stelle in dem System seiner Philosophie verdienen, weil es sonst außerdem unvollständig sein würde. Gesezt auch daß einige Gedanken vorkommen, welche uns auffallend und ungereimt scheinen; so kann doch vielleicht das Ganze ungeachtet einzelner unvollkommener Theile noch immer seinen Werth behalten. Es kommt überhaupt hier nicht sowohl auf die einzelnen Züge dieses Gemäldes als auf die Ideen und Principien an, nach denen es entworfen und ausgeführt worden ist. Daß diese Republik ein Ideal ist, und daß sie als solches nicht in der Erfahrung vorkommen kann, ist noch kein Vorwurf. Wer kann es ihm ver-

2) Brucker Hist. Crit. Philos. T. I. p. 726. Recte vero viris acutis et ad societatis humanae naturam attendentibus observatum est, fictam et in cerebro tantum Platonis enthusiasmo philosophico repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse. Meiners Grundriß der Gesch. d. Weltw. S. 90, 91. Unter allen seinen Fictionen aber ist keine weniger anziehend und lehrreich, als das Ideal eines vollkommenen Staates, welches er in seiner Republik entworfen hat. — Ganz anders lautet Kants Urtheil. Kritik der r. Vern. 2 Aufl. S. 372.

Digitized by Google

Verdenken, daß er nach gewissen Principien der Vernunft sich einen Staat entwarf, wie jeder sein sollte, wenn es auch keiner wirklich ist; ein Ideal, nach welchem alle Staaten organisirt und reformirt werden sollten? Kann das, was geschiehet, einen Maaßstab für das abgeben, was sein oder geschehen soll? Und gesezt auch, diese Ideen wären nie im Ganzen ausführbar, so können sie doch dazu dienen, die Staaten der idealischen Vollkommenheit näher zu bringen. Alle diese und ähnliche Urtheile und Vorwürfe sah Plato im Geiste voraus, und er vertheidiget sich dagegen sehr gut. Sein Staat, sagt er, sei seiner Bestimmung nach nichts als ein Ideal eines guten Staates, bei welchem die Nichtwirklichkeit in der Erfahrungswelt oder die Nichtausführbarkeit eben so wenig in Anschlag komme, als bei einem Gemälde, welches die höchste idealische Schönheit des Menschen darstelle, der Umstand, daß der Maler nicht beweisen kann, es sei möglich, daß einmal ein Mensch, der diesem Ideale vollkommen entspreche, geboren werde, etwas gegen die Wahrheit des Ideals beweise. Die Wirklichkeit könne überhaupt nie das, was man sich vorstelle, völlig erreichen. Das Urbild des Ideals eines Staates sei vielleicht nirgend anders als im Himmel anzutreffen. Es sei schon genug gethan, wenn man zeige, daß man einen Staat nach dem Ideal bilden und dadurch der Vollkommenheit näher bringen könne.[3]) Diese lezte Möglichkeit beruhe nur auf eine einzige Bedingung, welche nicht schlechterdings unmöglich sei, daß nehmlich Philo-

3) de Republ. V. S. 50, 51. τι ουν; ω και ημεις παραδειγμα εποιουμεν λογω αγαθης πολεως; — ηττον τι ουν οισι ημας συ λεγειν τουτω ενεκα, εαν μη ισχωμεν αποδειξαι ως δυνατον ουτω πολιν οικησαι ως ελεγετο; — αρ' ολιον τε τι πραχθηναι ως λεγεται, η φυσιν εχει πραξιν λεξεως ηττον αληθειας εφαπτεσθαι. de Republ. IX. S. 281.

Digitized by Google

Philosophen oder philosophische Regenten einen Staat organisirten oder regierten.

Ehe wir dieses Ideal darstellen, müssen wir einige Hauptbegriffe, welche sich auf den Staat beziehen, und diejenigen Gesichtspunkte vorausschicken, welche das Ideal in sich vereiniget.

Ein Staat ist Vereinigung einer Anzahl Menschen unter allgemein geltende Gesetze.[4]) Ein Gesetz ist ein Urtheil der Vernunft von dem was gut oder böse ist, oder eine Vorschrift der Vernunft, welche zur allgemeinen Maxime geworden ist. Jedes Gesetz muß daher sich auf den ganzen Staat beziehen, und auf das gemeine Beste abzwecken. Wenn eine Vorschrift nicht auf das gemeine Beste, sondern auf den Vortheil eines Individuums oder eine Classe von Menschen abzielt, dann verdient sie nicht den Namen eines Gesetzes.[5]) Jeder Mensch hat als sinnliches Wesen in sich einen eigennützigen Trieb, vermöge dessen er nur auf sich und auf seinen eigenen Vortheil denkt, nach dem, was ihm Vergnügen macht, strebt, und jeden Schmerz fliehet. Darin sezt er als sinnliches eigennütziges Wesen sein höchstes Gut, und ordnet diesem die Vorschriften der Sittlichkeit unter. Wenn alle so denken und handeln, so ist keine Gesellschaft und auch kein Staat möglich. Daher müssen alle Glieder eines Staates Gesetzen unterworfen sein, welche vorschreiben, nicht was für den Einzelnen vortheilhaft, sondern was gut und recht für alle und für

4) Definit. S. 298. πολις οικησις πληθους ανθρωπων κατα δογματα χρωμενων· πληθος ανθρωπων ὑπο νομον τον αυτον οντων. S. 294. de Legib. IV. S. 183.

5) de Legibus I. S. 45. επι δε πασι τουτοις, λογισμος, ὁ,τι ποτ' αυτων αμεινον η χειρον· ὁς γενομενος δογμα πολεως κοινον, νομος επωνομασται. IV. S. 181. 183. ὀρθους νομους (φαμεν) ὁσοι μη ξυμπασης της πολεως ενεκα τυ κοινυ στοχαζεται.

Digitized by Google

für das Ganze ist. Der Wille, diese Gesetze zu befolgen, und den Privatvortheil dem gemeinen Besten unterzuordnen, ist das einzige feste und gemeinschaftliche Band, welches alle Glieder zu einer großen Gesellschaft verbindet und zusammenhält.[6]) Wo also mehrere Parthien sind, welche ein besonderes Interesse haben, wenn es Reiche und Mächtige, Arme und Unvermögende giebt, welche um die höchste Macht streiten und einander zu unterdrücken suchen, so ist das kein Staat zu nennen, sondern es bestehen eben so viele Staaten, als es mächtige Parthien giebt.[7])

Regenten und Obrigkeiten sind diejenigen Personen, welche in einem Staate Gesetze geben und für die Befolgung derselben sorgen. Gewöhnlich richten diese aber ihr Hauptaugenmerk nicht auf das Wohl des Ganzen, sondern auf ihren eignen Nutzen, und auf die Befriedigung ihrer Leidenschaften; ihre Gesetze, Anordnungen und Maaßregeln haben keinen andern Zweck, als die Erhaltung und Befestigung der Staatsgewalt für sich, ihre Familie oder ihren Stand. Allein dieses sind keine Regenten, und was sie verordnen sind keine Gesetze. Die Regenten, welche diesen Nahmen verdienen, sind nichts als Diener der Gesetze, Beschützer und Erhalter der Glückseligkeit des ganzen Staates. Sie haben daher keine willkührliche Gewalt, sondern müssen ihre Willkühr eben so gut als die Unterthanen gewissen Gesetzen, nehmlich den Vorschriften der Vernunft, des unsterblichen Theils der Seele, unterwerfen. Die Regenten herrschen über die Unterthanen, und das moralische Gesetz, oder

6) de Legibus IX. S. 47, 48. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, τα δε ιδιον διασπα τας πολεις. Politicus S. 114, 115.

7) de Republ. IV. S. 332, 333. ἑκαστη γαρ αυτων, πολις εισι παμπολλαι, ἀλλ' ως πολις, το των παιζοντων· δυο μεν γαρ ἀν ἀντων εισν πολεμια ἀλληλοιν, ἡ μεν πενητων, ἡ δε πλουσιων· τουτων δ' εν ἑκατερᾳ πανυ πολλαι.

oder welches eben so viel ist, Gott über die Regenten.[8]) — Es widerspricht diesem Satze nicht, wenn Plato sonst behauptet, daß der Regent über die Gesetze, nicht die Gesetze über den Regenten herrschen müssen. Denn da ist die Rede von positiven Gesetzen, welche nicht unveränderlich sein können, und daher, wenn man nicht einen Despotismus der Gesetze begründen will, nach den Principien der Gesetzgebungskunst von Zeit zu Zeit abgeändert und verbessert werden müssen. Ob aber gleich der Regent nicht nothwendig an die positiven Gesetze gebunden ist, so muß er doch seinen schuldigen Gehorsam gegen die Vernunft und das durch sie bestimmte Sittengesetz anerkennen.[9])

Die Regenten dürfen also nicht durch Willkühr, sondern durch Gesetze, das ist, Regeln der Vernunft regieren. Alle Mitglieder eines Staates sind also einem und demselben Gesetze unterworfen, welches jeden einzelnen Menschen verbindet. Auch der Staat muß ein harmonisches und sittliches Ganzes sein; und so wie das Gemüth des einzelnen Menschen in dem sittlichen Zustande

8) Definit. 297. ἀρχὴ ἐπιμέλεια τῶ παντός. Politicus S. 44. de Legib. IV. S. 184. τὺς δ' ἀρχοντας λεγομένους νῦν ὑπηρέτας τοῖς νόμοις καλέσας, ὅτι καινοτομίας ὀνόματων ἕνεκα· ἀλλ' ἡγοῦμαι παντος μᾶλλον εἶναι πάρα τοῦτο σωτηρίαν τε πόλει καὶ τυραντίδον. ἐν ᾗ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ᾖ καὶ ἀνηρὸς νόμος, φθόρον ὁρῶ τῆ τοιαύτη ἑτοίμην ὑπαν· ἐν ᾗ δὲ ἂν δεσποτης τῶν ἀρχόντων, ὁ δὲ ἀρχοντες δοῦλοι τῶ νόμω, σωτηρίαν καὶ παρ' ὅσα θεοὶ πόλεσιν εὐδοσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ. S. 181, 183.

9) Politicus S. 93. 87, 88, 97, 98. de Legib. IV. S. 180, 181. λεγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λογος ἀληθείᾳ χρώμενος, ὡς ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλα τις ἀρχὴ ὄντες, οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοις ὕδε πόνων ἀναφυξις· ἀλλὰ μιμεισθαι δεῖν ἡμᾶς οὐσται πασῃ μηχανῆ τον ἔστι τῶ Κρονῶ λεγομένον βίον, καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἐνεστι, τοῦτῳ πειθομένους; δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τας τ' οἰκήσεις καὶ τας πόλεις διοικεῖν, τὴν τε νῦν διανομὴν ἐπονομαζοντας νόμον.

Digitized by Google

de gleichsam einen Staat vorstellt, wo die Vernunft der Regent, die sittlichen Gefühle die Gehülfen und Mitstreiter der Vernunft, die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens aber die Unterthanen sind, so hat auch ein sittlich eingerichteter Staat wieder Analogie mit dem durch die Vernunft beherrschten Gemüthe, indem der Regent die Vernunft, die Vertheidiger das Gefühlvermögen, und die Unterthanen das Begehrungsvermögen repräsentiren. Hieraus folgt, daß es auch eine Sittlichkeit des Staates, welche der des einzelnen Menschen analog ist, geben und ebenfalls aus vier wesentlichen Bestandtheilen, nehmlich Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit bestehen muß.“[10])

Aus diesen Begriffen folgt, daß eine gewisse Einheit ein nothwendiges Erfoderniß des Staates ist. Jeder Bürger muß sich als Glied eines Ganzen betrachten, und der Staat muß als eine Person anzusehen sein. So wie bei einem Menschen alle einzelne Theile und Glieder, vermöge der Gemeinschaft zwischen Körper und Seele, in der engsten Verbindung stehen, so daß, wenn ein Finger verlezt wird, der ganze Mensch mit empfindet, weil das denkende Wesen alles in ein Bewußtsein vereiniget, so muß auch der ganze Staat gleichsam nur eine Empfindung haben. An dem Glück und Unglück, angenehmen und unangenehmen Empfindungen des einzelnen Bürgers müssen alle Bürger eben den Antheil nehmen, als wenn das ihnen allen begegnet wäre. Es darf kein getheiltes Interesse statt finden. Mein und Dein müssen alle Bürger von allen oder den meisten Gegenständen sagen und denken.“[11]) Diese Einheit wird hauptsächlich

 durch

10) de Legib. IV. S. 180, 181. de Republ. II. S. 229. IV. 342, 343, 357, 358. IX. S. 280.

11) de Republic. V. S. 29, 30. ἑνὸς ἕκαστον τῶν πολι-

durch die moralische Gesinnung, durch die Unterordnung des eigennützigen Triebes unter die Vernunft und durch den Gemeingeist bewirket.[12])

In einem guten Staate muß Freiheit, doch unter den nöthigen Einschränkungen der Vernunft, anzutreffen sein. Die wahre Freiheit bestehet nicht in Zügellosigkeit und Ungebundenheit von allen Gesetzen, welche Anarchie und Unterdrückung der Freiheit anderer zur Folge hat, sondern in der allgemeinen Unterwürfigkeit unter das Gesetz der Vernunft. Wo nicht Menschen, sondern Gott und Vernunft durch Gesetze herrschen, da ist wahre Freiheit; und wo diese ist, da giebt es keine Despoten und keine Sklaven; alle Bürger sind frei, einig und wohlwollend unter einander.[13])

Die Glückseligkeit eines Staates ist unzertrennlich mit der guten Organisation und dem sittlichen Zustande desselben verbunden. Wenn jedes Glied des Staates alles thut, was es thun soll, so wird es mit dem Ganzen wohl stehen, und jedes Individuum denjenigen Grad von Glückseligkeit genießen, dessen es empfänglich ist. Kein Bürger, kein Stand darf aber auf einen höhern Grad von Glückseligkeit und auf eine Begünstigung zum Nachtheil des Ganzen oder des Einzelnen Anspruch machen. Reichthum und Macht ist nicht nothwendig mit Glückseligkeit verbunden, und sogar der Sittlichkeit eher schädlich als beförderlich. In einem guten Staate muß daher vorzüglich auf die Ausbildung der Seele, dann des Körpers, und zulezt auf den Vermögenszustand gesehen

των ὄντων ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ἢ τοιαύτη πόλις μάλιστα τὸ φύσει ἕκαστος εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ξυνοικήσεται ἄνευ ἢ ξυλλυπήσεται.

12) Politicus S. 114, 115, 117. 118. de Legib. V. S. 229. IX. S. 47, 48.

13) de Legib. III. S. 139—141. Epistol. VII. S. 114. VIII. S. 158, 159.

Digitized by Google

sehen werden; die lezten Rücksichten sind wieder dem höhern Zweck der Sittlichkeit untergeordnet.[14])

Nach diesen Ideen organisirt Plato seine idealische Staatsgesellschaft, indem er von dem Ursprung eines Staates ausgehet, und zeiget, wie durch gewisse Bedürfnisse des Staates drei verschiedene Stände, der erwerbende, der vertheidigende und der regierende nothwendig werden, und wie diese eingerichtet sein müssen.

Die Entstehungsart der Staaten ist folgende. Jeder einzelne Mensch hat viele Bedürfnisse, welche er nicht alle durch sich selbst befriedigen kann. Weil sie also nicht unabhängig leben können, so vereinigen sich mehrere an einem gemeinschaftlichen Wohnsitze zur wechselseitigen Beihülfe und Unterstützung, und zur vollständigern Befriedigung ihrer Bedürfnisse. — Die ersten und nothwendigsten Bedürfnisse sind Unterhalt, Wohnung und Kleidung. Die kleinste und dürftigste bürgerliche Gesellschaft könnte also aus drei oder vier Menschen bestehen, nehmlich einem Ackersmann, einem Zimmermann, einem Weber und einem Schuster. Jezt fragt es sich, ob es besser sei, daß jeder von diesen vieren alle Handthierungen für sich treibe, daß z. B. der Ackersmann sich selbst sein Haus baue, Leinewand verfertige und Leder verarbeite, so viel er für sich braucht; oder daß jeder nur seine Handthierung treibe, und für sich



14) de Legib. V. S. 236. de Republic. IV. S. 327. ὁ μὲν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκιζομεν, ὅπως ἐν τῷ ἡμῖν ἔθνος ὅτι διαφερόντως εὐδαίμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις. S. 329, τὸς δ' ἐτικυρὸς τοῦτος. καὶ τὸς φυλακὰς ἐκεῖνο ἀναγκαῖον ποιεῖν, καὶ πειστέον, ὅπως ὅτι ἄριστοι δημιεργοὶ τὰ ἑαυτῶ ἐργα ἐσονται, καὶ τὸς ἄλλος ἅπαντας ὡσαύτως. καὶ ὅτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλὸς οἰκιζομένης, ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τὸ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας. de Legib. IX. S. 47. III. S. 147 — 149. V. S. 238. Epistol. VIII. S. 159, 160.

Digitized by Google

und die übrigen gewinne, was sie brauchen, und dagegen von diesen erhalte, was er bedarf. Das lezte ist unstreitig das Beste. Denn die Menschen kommen mit verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten auf die Welt, sie haben also nicht alle gleiche Geschicklichkeit zu so verschiedenen und mannichfaltigen Gewerben und Künsten. Ein Mensch kann daher nicht mehrere Künste und Geschäfte zu gleicher Zeit gleich gut treiben, sondern er legt sich mit bessern Fortgange nur auf eines. Auch würde noch dieser Nachtheil statt finden, daß er in Gefahr stehet, indem er mit einem Geschäfte zu thun hat, unterdessen die beste Zeit und Gelegenheit für das andere aus den Händen zu lassen. Denn die Gelegenheit wartet nicht auf den Arbeiter, sondern dieser muß auf sie Acht haben.[15])

Es bleibt also festgesezt, daß jeder Bürger nur ein Geschäft, für welches er tauglich ist, treiben muß. Dann sind aber auch noch mehrere Künstler und Arbeiter, welche die nöthigen Werkzeuge verfertigen, auch Viehwirthe und Viehhirten nothwendig. Und da es nicht leicht möglich ist, daß eine Stadt an einem solchen Orte errichtet werde, wo sie gar keiner Einfuhre bedürftig sei, so muß es zur Betreibung des Handels Kaufleute geben, welche Waaren ein und ausführen. Zu dem Behufe sind auch noch mehrere Handwerker und Arbeiter nöthig, damit ein Ueberfluß an Produkten der Natur und Kunst zur Ausfuhre gewonnen werde. Es müssen ferner Aufkäufer und Verkäufer (κάπηλοι) nebst einem Markt und Geldmünze vorhanden sein. Jezt scheint unser Staat die gehörige Volksmenge nicht zum Ueberfluß sondern zur Nothdurft erhalten zu haben. Die Bürger werden Lebensmittel gewinnen, Häuser bauen, Kleider und Schuhe verfertigen, im Sommer meistens ohne Kleider und

15) de Republic. II. S. 230, 231.

Schuhe ihre Arbeit verrichten, im Winter sich mit Kleidern und Schuhen bedecken; sie werden Brod, Gemüse, Obst, Salz u. s. w. was zu einer frugalen Mahlzeit gehört, und Wein haben; ihr Lager wird Stroh und Blätter sein; sie werden von den Produkten der Erde gesunde Mahlzeiten halten, und beim mäßigen Gebrauch des Weins fröhlich sein, und das Lob der Götter singen; sie werden so viel Kinder zeugen, als sie ernähren können; mit einem Worte, sie werden ein ruhiges, stilles, gesundes Leben führen, bis sie im hohen Alter sterben und ihre Nachkommen an ihrer Stelle eben diese einfache Lebensweise fortsetzen. Dieß ist das Bild eines gesunden (ὑγιης) Staatskörpers, der weder zu viel noch zu wenig Säfte hat.[16])

Diese Lebensart dürften einige mehr für die Thiere als Menschen angemessen, und einen solchen Staat für eine Gesellschaft von Thieren in menschlicher Gesellschaft halten. Nach ihren Begriffen ist keine Glückseligkeit möglich, wenn man nicht auf weichen Polstern lieget, die köstlichsten Speisen und Leckerbissen genießet, und überhaupt alles das besitzt, was ein schwelgerisches und luxuriöses Zeitalter unter die Bedürfnisse setzt. Nun zeigt Plato, daß wenn man einen solchen luxuriösen (τρυφωσα, φλεγμαινουσα πολις) Staat haben will, noch eine Menge von Künstlern, Arbeitern, von Beschäftigungen und Gewerben, welche das Vergnügen zum Zweck haben, hinzukommen müssen; daß das Land zu klein sein werde, um so viele Menschen mit so vielen Bedürfnissen zu ernähren; daß dieser Staat dadurch genöthiget sein werde, Eingriffe in das Eigenthum des benachbarten Landes zu thun, und dieses, wenn es eben so luxuriös ist, eben dasselbe thun werde; wie daraus nothwendig Krieg entstehen müsse, und daher ein eigner



16) de Republic. II. S. 232—237.

Digitized by Google

Soldatenstand nothwendig werde.“) Diese Schilderung eines luxuriösen gleichsam vollblütigen Staates stehet nur deswegen da, um einen Uebergang von dem erwerbenden Stande zu dem vertheidigenden zu vermitteln. Denn er hielt es nicht für möglich, daß ein Staat, wo alle Bürger in der größten Natureinfalt leben, in einen Krieg verwickelt werden könne, weil da alle Ursachen des Krieges wegfallen. Er mußte daher, um die Entstehung des Krieges zu erklären, und die Nothwendigkeit des Soldatenstandes zu zeigen, einen luxuriösen Staat vorstellig machen. Da er ihn zu dieser Absicht nicht mehr brauchet, so führt er ihn wieder zu der Natureinfalt zurück, oder beschneidet doch alle Auswüchse des Luxus.“)

Da der Krieg unvermeidlich ist, wenn gleich seine Folgen verderblich sind, er mag gerecht oder ungerecht sein, so müssen Soldaten sein. Denn nach der in unserm Staat angenommenen Maxime darf jeder Bürger nur ein Geschäft treiben. Vertheidigung und Angriff ist eine besondere Kunst und Geschicklichkeit, welche eigene Anlagen und Ausbildung erfodert. Der Soldat muß von Jugend auf dazu erzogen und abgerichtet werden, wenn er tauglich sein soll. Der Ackersmann und der Handwerker kann nicht die Vertheidigung seines Staats und sein Gewerbe zu gleicher Zeit ohne Vernachlässigung des einen oder des andern besorgen. — Die Erfoderniſſe eines guten Streiters sind folgende. Er muß Leichtigkeit und Schnelligkeit, Stärke und Kräfte, scharfe Sinne, Feuer, Muth und Unternehmungsgeist, also überhaupt ein männliches und starkes Gefühlvermögen (θυμος) besitzen. Dieses darf aber nicht in thierische Wildheit, Unbändigkeit und Wuth ausarten; denn sonst

17) de Republic. II. S. 237—240.

18) de Republic. III. S. 288.

Digitized by Google

sonst bedürfte es keiner Feinde, sondern sie würden sich selbst unter einander und den Staat aufreiben. Sie müssen also zugleich auch gegen ihre Mitbürger sanft und friedfertig sein, und Wißbegierde, Verstand und Einsicht besitzen, um Freunde und Feinde zu unterscheiden. Diese entgegengesezten Eigenschaften können doch neben einander bestehen, wie man bei dem Hunde siehet.[19])

Wie müssen diese Streiter und Vertheidiger des Staats erzogen und gebildet werden? Die beiden Hauptstücke der Erziehung sind Musik und Gymnastik; durch jene wird die Seele, durch diese der Körper gebildet. In der Musik wird bei den Griechen der Anfang mit der Lektüre der Dichter, also mit Dichtungen (μυθοι.) gemacht. Hier kommt alles auf die zweckmäßige Auswahl derselben an, damit nicht durch sie den Kindern Begriffe und Urtheile eingeflößet werden, welche denjenigen, welche sie haben sollen, wenn sie erwachsen sind, entgegengesezt sind. Ob wir gleich keine Dichter sind, so können wir doch denselben gewisse Gesetze und Formeln vorschreiben, wie ihre Dichterwerke beschaffen sein müssen, wenn sie bei dem Unterrichte keinen Schaden thun sollen. Diese Vorschriften betreffen den Inhalt und die Form der Kunstwerke. In Ansehung des ersten muß dieses Gesetz gelten: Die Dichter dürfen keine falschen Vorstellungen einfließen lassen, welche mit dem Begriff der Gottheit, der Sittlichkeit und der Bestimmung des Menschen streiten. Es darf ihnen nicht verstattet sein, Gott als den Urheber des Bösen, als veränderlich und wandelbar in seinem Wesen und Willen zu schildern; den Tod als das fürchterlichste Uebel, und das künftige Leben als den traurigsten Zustand darzustellen. Sie müssen Wahrheitsliebe, Würde im Betragen, Selbstbeherrschung, Mäßigung im Vergnügen und Schmerz, Un-



19) de Republic. II. S. 242—245.

Digitized by Google

eigennützigkeit u. s. w. empfehlen, und die entgegengesezten Fehler tadeln. Plato kritisirt hier eine ganze Reihe von Stellen aus Dichtern, welche gegen diese Regel streiten. Diese Sache war nach dem damaligen Zustande der Menschheit ein sehr wichtiger Punkt.[20])

Die Form (λέξις) der Dichterwerke ist entweder bloße Erzählung und Darstellung ohne Nachahmung, oder bloße Nachahmung, oder eine aus beiden gemischte Art, nachdem der Dichter entweder in seiner eignen Person die Sachen darstellt, oder fremde Personen handeln und reden läßt, oder beides mit einander verbindet. Die Vertheidiger dieses Staates dürfen keinen Hang zur Nachahmung jedes Charakters, jeder Handlung u. s. w. haben, noch Gefallen daran finden. Denn dieses streitet gegen die Maxime, daß jeder nur Eines zu seinem Hauptgeschäfte machen muß. Auch ist die menschliche Natur so eingeschränkt, daß man nicht einmal mehrere Dinge gleich gut nachahmen kann. Die Vertheidiger haben nur ein Hauptgeschäft, die Erhaltung und Beschützung der Freiheit des Staates. Diese Bestimmung erfodert alle ihre Aufmerksamkeit und die Anwendung aller ihrer Kräfte, und ziehet sie von allem andern ab. Sie dürfen nichts anders thun und nachahmen. Oder wenn sie doch in irgend einer Sache Nachahmer sein wollen, so muß es den Grundsätzen ihrer Erziehung gemäß geschehen, d. h. sie müssen nur vernünftige, tapfere, gerechte, freiheitsliebende Männer zum Muster nehmen; alles, was schändlich ist, verabscheuen, und nichts thun, was mit der Würde eines vernünftigen Wesens streitet; sie müssen mit einem Wort so gebildet sein, daß sie ohne innere Schaam und Mißbilligung dem Charakter und Betragen der unvernünftigen und unsittlichen Menschen sich nicht einmal gleich stellen könnten. — Daher

20) de Republic. II. S. 245. III. S. 273.

Digitized by Google

her kann hier nur die einfachste Dichtungsart, d. i. die blos erzählende mit der einfachsten Harmonie und Rhythmus statt finden, welche nur allein gute sittliche Charaktere darstellet.[21]) Plato verbannet also die Dichter zum Theil aus seinem Staate; er behält nur diejenigen bei, welche sittliche und religiöse Gegenstände besingen, und die moralische Cultur nicht hindern, sondern befördern; er duldet sie aber nicht, wenn sie blos zu gefallen, die Sinnlichkeit und Einbildungskraft zu vergnügen suchen. So hart und unbillig dieses Urtheil auch scheinet, so ist doch nicht zu läugnen, daß er nach seiner eignen Ansicht und der Lage der Dinge in jenen Zeiten einige Gründe für sich anzuführen hatte, welche er in dem zehnten Buche der Republik ausführlich entwickelt. Die Dichter sind, wie die Maler, eine Art von Tausendkünstlern. So wie diese alle Arten von äußern Dingen durch den Pinsel darstellen, so schildern jene alles Vorstellbare durch Worte. Auch darin hat der Dichter Aehnlichkeit mit dem Maler, daß er, wie dieser, die Dinge nicht wie sie wirklich sind, sondern wie sie durch das trügliche Medium der Sinnlichkeit erscheinen, darstellet. Es fehlt ihm an objektiver Kenntniß und Einsicht; und doch täuscht er durch die Zauberkraft der Darstellung so sehr, daß man ihn für einen vollkommenen Weisen, der in alle Erkenntniß eingeweihet ist, hält. — Der Dichter schildert gewöhnlich Menschen aus dem thätigen Leben und das Spiel der Leidenschaften, von welchem sie herumgetrieben werden. Denn der sittliche Charakter, der unter dem Gehorsam der Vernunft die Leidenschaften beschränkt und im Zaum hält, bleibt sich immer gleich, und bietet nicht viel Stoff zur dichterischen Behandlung dar. Und wenn er auch sittliche Charaktere darstellen wollte, so würden sie doch nicht viel Interesse

21) de Republ. III. S. 273—285.

Digitized by Google

teresse erregen, am allerwenigsten bei dem Volke in den Schauspielhäusern, dem es an dem eignen Gefühle als dem einzigen richtigen Maaßstabe fehlt. Er wendet sich daher an die Sinnlichkeit, nimmt daher seinen Stoff und beschäftiget auch gewöhnlich nur die sinnliche Natur des Menschen. Dieses hat denn zur Folge, daß die Sinnlichkeit in den Menschen aufgeregt und gestärkt, die Vernunft hingegen ihres Einflusses beraubt wird. Denn wenn auch einer gewisse Leidenschaften und ihre Ausbrüche nicht billiget, so lobt er doch die Dichterwerke, in welchen sie dargestellt sind, und findet Vergnügen an dem, was er an sich tadeln würde. Hierdurch wird aber nach und nach das moralische Gefühl und Beurtheilungsvermögen geschwächt, und die gute Ordnung und Constitution des innern Staates in dem Menschen umgestoßen.[22]) Diese Urtheile wurden durch das zu große Ansehen, welches Dichter und dichterische Werke in jenen Zeiten genossen, veranlaßt. Die Dichter wurden für die außerordentlichsten, von Götter begeisterten Menschen, für vollendete Weise gehalten, die alle Tiefen der menschlichen Wissenschaft durchschauet hätten. Ihre Werke wurden nicht allein als Produkte des Genies geschätzt

22) de Republ. X. S. 283 — 310. S. 304. και ὕτως ἤδη αν εν δικη ε παραδεχοιμεθα εις μελλουσαν νομιζεσθαι πολιν· ὁτι τυτ' εγειρει της ψυχης και τρεφει, και ισχυρον ποιων, απολλυσι το λογιστικον. S. 307. και περι αφροδισιων δη και θυμε και περι παντων των επιθυμητικων τε και λυπηρων και ἡδεων εν τη ψυχη, ἁ δη φαμεν ποιεσι πραξει ἡμιν ἑπεσθαι, ὁτι τοιαυτα ἡμας ἡ ποιητικη μιμησις εργαζεται. τρεφει γαρ ταυτα αρδουσα, δεον αυχμειν, και αρχοντα ἡμιν καθιστησι, δεον αρχεσθαι αυτα, ἱνα βελτιες τε και ευδαιμονεστεροι αντι χειρονων και αθλιωτερων γιγνωμεθα. S. 308. ει δε τὴν ἡδυσμενην μουσαν παραδεξη εν μελεσιν, ἡ επεσιν, ἡδυν σοι και λυπη εν τη πολει βασιλευσετον, αντι νομε τε και τε κοινε δοξαντος ἀει εινατ βελτιστε λογε.

geschäzt und bewundert, sondern auch als die besten Erziehungsbücher den Kindern in die Hände gegeben. Diese Ehre widerfuhr vorzüglich dem Vater der Dichtkunst, dem Homer, welcher als der allgemeine Erzieher von ganz Griechenland angesehen wurde. Je mehr man also damals den Werth der Dichtkunst zu übertreiben pflegte, desto mehr foderte Plato von ihr; und da sie diese Foderungen nicht erfüllen konnte, so sezte er sie desto mehr herab. Die moralische Bildung durch Dichter war nicht mehr den Zeitumständen angemessen, und überhaupt für die Bildung eines festen moralischen Charakters nachtheilig, wo nicht ein aufgeklärter Verstand durch Unterscheidung des Guten und Bösen ein kräftiges Gegenmittel gegen alle schädliche Einflüsse darbot. Plato verstattet übrigens, wie es auch billig ist, der Dichtkunst und ihren Freunden eine Vertheidigung gegen dieses Verbannungsurtheil, und versichert, daß er gegen ihre Reize keinesweges gleichgültig sei, sie gerne in seinem Staate unbeschränkt dulden würde, wenn er überzeugt wäre, daß sie nicht allein Vergnügen gewähre, sondern auch Nutzen schaffe.[23])

Nach eben derselben Vorschrift wird auch der Gesang und Musik bestimmt. Denn die Harmonie und der Rhytmus muß dem Inhalte, dem Texte entsprechen. Jede weichliche, erschlaffende, wollüstige, wehmüthige und klagende Tonart und Musik muß entfernt werden; aber jede männliche, friedliche, welche Muth und Entschlossenheit in Unglück, Selbstbeherrschung und sanfte Gemüthsstimmung im Glück befördert, wird aufgenommen. —[24])

Ueber-

23) de Republ. X. S. 290, 283. λυπη εοικεν ειναι παντα τα τοιαυτα της των ακουοντων διανοιας, οσοι μη εχουσι φαρμακον το ειδεναι αυτα, δια τυγχανει ονται. S. 308, 309. IV. S. 283, 284.

24) de Republic. III. S. 285 — 299.

Digitized by Google

Ueberhaupt müssen alle Bearbeiter der schönen und anderer Künste dieses Gesetz befolgen, daß sie nur das Schöne und Harmonische darstellen, Häßlichkeit und Disharmonie vermeiden. Der höchste Maaßstab der Schönheit ist aber die sittliche Denkungsart und Handlungsweise. Was dieser angemessen ist, das ist schön. Die Jünglinge in unserm Staate dürfen nichts als schöne Werke und Darstellungen erblicken, damit ihr moralisches Gefühl gestärkt werde, sittliche Handlungen billige und unsittliche verabscheue, auch ehe sie noch den Grund davon fassen können, welches aber desto leichter geschiehet, wenn der Charakter schon moralische Bildung erhalten hat. Dieß ist der Endzweck aller Erziehung der Seele durch Musik; sie muß nehmlich auf Sittlichkeit abzwecken.[25]) Wenn diese Erziehung beobachtet wird, so werden sich die Bürger hüten Unrecht zu thun; sie werden nicht nöthig haben, immer vor Gerichte zu erscheinen, oder Chikanen und Ränke zu machen, um dem Gang der Gerechtigkeit zu hemmen, und den Strafen zu entgehen.[26])

Auch der Körper muß durch die Gymnastik gebildet werden. Es ist aber genug, wenn wir nur die Grundlinien davon angeben; denn wenn der Verstand und das Herz gehörig gebildet ist, so findet man die Regeln in Ansehung der Bildung des Körpers schon von selbst. Zuerst müssen die Vertheidiger so erzogen werden, daß sie die Trunkenheit hassen. Denn es wäre ungereimt, wenn sie als Aufseher über den Staat selbst einer Aufsicht bedürften. Dann müssen sie an eine sehr einfache und frugale Diät gewöhlt werden, welche sie munter und thätig macht, ihre Sinne schärft und ihnen alle Strapazen

25) de Republic. III. S. 290—296. δει δε τα τελευτεα τα μυσικα εις τα του καλου.

26) de Republ. III. S. 299, 300.

Digitized by Google

ten des Kriegs, und alle Veränderung des Ortes, des Wassers, der Speisen erträglicher macht. Diese Lebensart stimmt mit der moralischen Erziehung überein. Einfalt und regelmäßige Ordnung erzeugt in dem Gemüthe vernünftige Selbstbeherrschung, in dem Körper Gesundheit, das Gegentheil Zügellosigkeit und Kränklichkeit. Es ist daher ein schlimmes Zeichen von einem Staate und der darin herrschenden Erziehungsart, wenn Verbrechen und Krankheiten sich vermehren, wenn die Gerichtsstuben und Krankenhäuser vollgepfropft sind. In unserm Staate müssen die Aerzte so viel als möglich entbehrt werden können. Die Arzneikunst wird nur bei äußern Verletzungen und Epidemien nöthig sein, aber nicht bei Krankheiten, welche aus Faulheit und Luxus entstehen; am wenigsten wird sie durch Diät kuriren, welche nichts anders ist, als eine bequeme Art, beständig krank zu sein, und sich seines Geschäfts entschlagen zu dürfen, wobei nicht allein die Berufsarbeiten leiden, sondern auch die Kraft und Energie des Geistes geschwächt wird.[27])

Gymnastik und Musik müssen beide auf einen gemeinschaftlichen Zweck gerichtet sein, daß in der Seele Kraft und Muth, aber zugleich auch Wißbegierde gebildet und entwickelt, Tapferkeit und moralische Cultur vereiniget, Wildheit und Weichlichkeit verbannet, überhaupt aber eine vollkommene Harmonie in dem Gemüthe hergestellt werde.[28])

Außer diesen Vertheidigern müssen auch noch Regenten gewählt werden, welche das Ganze in seinem Wohlstande erhalten, und alles anordnen, was zum gemeinen Besten gehöret. Wer muß dazu gewählt werden? Stärke, Macht, Reichthum, edles Geschlecht, geben keinen Rechtsanspruch, sondern

27) de Republ. III. S. 296—304.

28) de Republ. III. S. 309—313.

Digitized by Google

dern Einsicht, Weisheit, Tugend. Die Regenten müssen mit einem Worte bessere Menschen sein, als diejenigen, welche sie regieren. Daher läßt sich der Mythe vom Saturnischen Reiche erklären, wo Dämonen über die Menschen herrschten. In unsern Staaten sind freilich die Regenten und Unterthanen Wesen von einerlei Gattung; aber daher sollen auch die ersten an Geist und Herz vorzügliche Menschen sein. Nächst diesem ist ihr Haupterforderniß treue Verwaltung des gemeinen Bestens, und Patriotismus. In Rücksicht des leztern müssen sie von Jugend auf geprüft werden, ob sie die Maxime, das Beste des Vaterlandes zu besorgen, immer lebhaft im Bewußtsein erhalten, und über ihren eignen Vortheil setzen. Diejenigen von dem Vertheidigungsstande, welche diese Probe bestehen, verdienen zu Regenten gewählt zu werden.[29])

Die Erziehung der Regenten ist anfänglich einerlei mit der der Vertheidiger, weil die Regenten aus dem Stande der leztern gewählet werden. Da aber die Vertheidiger die Gehülfen und Diener der Regenten, diese aber die höchsten Aufseher des Staates sind, so muß ihre Erziehung und Bildung auch von höherer Art sein. Alles, was man von einem Regenten fodern kann, läßt sich auf zwei Punkte zurückführen, nehmlich Staatsweisheit oder Regierungskunst, die Erkenntniß von dem, worin das wahre Beste eines Staates bestehet und durch welche Mittel es bewirkt werden kann, und der gute Wille dieses Beste jederzeit zu realisiren, und sich daran durch keine Leidenschaft und eignes Interesse hindern zu lassen. Beide Zwecke können nur durch die Philosophie erreicht werden. (Man s. den ersten Abschnitt.) Die Regenten müssen also zu vollkommenen und ächten Philo-

29) de Republ. III. 313—318. de Legib. IV. S. 179—181. III. S. 132—134. de Republ. VII. S. 138—142.

Philosophen gebildet werden, die nicht blos für die Wissenschaft speculiren, sondern auch für das praktische Leben philosophiren, und durch die höchste Wissenschaft das menschliche Elend zu vermindern, und den Staat dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit zu nähern suchen. Die Wissenschaften, welche die Regenten studieren und inne haben müssen, sind die Wissenschaft von den Pflichten und der Tugend, die Erkenntniß Gottes, als des Ideals der Sittlichkeit, nach welcher einzelne Menschen und Staaten streben sollen; und endlich die Dialektik, als diejenige Wissenschaft, durch welche jede Erkenntniß auf die höchsten Principien zurückgeführt werden, und ihre wissenschaftliche Form bekommen muß. Da die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Gegenstände das Geschäft der Vernunft ist, so muß der Hauptgesichtspunkt der Erziehung der Regenten darauf gerichtet sein, das Vernunftvermögen (das theoretische und praktische) auszubilden, und ihren Geist von der Sinnenwelt zu dem Reiche der freien Vernunftthätigkeit zu erheben. Hierzu kann vorzüglich das Studium der mathematischen Wissenschaften dienen.[30]) Diese Erziehung dürfte vielleicht zu gelehrt, und für Regenten nicht zweckmäßig genug scheinen. Unterdessen darf man ja nicht vergessen, daß die praktische Erkenntniß hier doch immer die Hauptsache und die speculative Wissenschaft jener als Mittel untergeordnet ist. Wenn man dieses und den damaligen Zustand der Philosophie bedenkt, so dürfte man wohl weniger Anstoß daran finden, daß die Regenten zu vollkommenen Philosophen (das Wort in seiner edelsten Bedeutung genommen, so wie etwa Antonin ein Philosoph war) gebildet werden sollen.

In

30) de Republ. VI. S. 69, 70, 107—111. VII. S. 136, 137. seq. de Legib. IX. S. 47, 48.



Digitized by Google

In dem jugendlichen Alter wird ihnen die Geometrie und Arithmetik nebst den übrigen mathematischen Kenntnissen gelehret. Wenn sie die ersten Elemente derselben gefaßt haben, so werden sie mit in das Lager genommen, um sie frühzeitig mit den Gefahren des Kriegs bekannt zu machen. Diejenigen, welche in den Leibesübungen, in dem Lernen und in den Gefahren sich am besten halten, werden vor den übrigen aufgezeichnet; und wenn sie zwanzig Jahre alt sind, so trägt man ihnen die vorher rhapsodisch gelehrten Kenntnisse im Zusammenhange vor. Darin bestehet die Prüfung der Köpfe, ob sie zu den höhern, abstrakten Wissenschaften Fähigkeiten besitzen. Denn wer etwas im Zusammenhange sich vorstellen kann (συνοπτικος), der hat Anlage zum Denken. Nach zehen Jahren verfährt man wieder so, und wählet diejenigen aus, welche in den Wissenschaften, in dem Kriege und andern bürgerlichen Geschäften, anhaltenden Fleiß anwenden; man würdiget sie größerer Ehre, und braucht sie zu wichtigern Geschäften. Jezt müssen sie durch die Dialektik geprüft werden, ob sie fähig sind, von den Sinnengegenständen zur Betrachtung der denkbaren Objekte überzugehen.[31])

Hier ist aber große Vorsicht nöthig. Denn die Denkwissenschaft kann leicht nachtheilige Folgen auf die nicht fest begründeten moralischen Ueberzeugungen haben. Es giebt nehmlich gewisse Ueberzeugungen von dem was recht und gut ist, mit denen wir erzogen werden, die wir achten und befolgen; es giebt andere Gefühle und Begierden, welche den Sinnen schmeicheln, und uns an sich locken; diese weisen wir ab, und bleiben jenen getreu, wenn unser Herz nicht verdorben ist. Wenn nun in diesem Zustande einem Jüngling die Frage vorgelegt wird: was ist Recht? so wird er in seiner Antwort

31) de Republ. VII. S. 172—174.

wort das für Recht erklären, was durch die bürgerlichen Gesetze, durch die Erziehung als Recht ihm vorgeschrieben ist. Dieser Begriff kann ihm durch das Raisonniren und Disputiren bald so schwankend und zweifelhaft gemacht werden, daß er in seinem Urtheil über einen Gegenstand von der einen Seite zur andern schwankt. Jezt sinkt die Achtung gegen jene Ueberzeugungen; er kann die Wahrheit nicht finden; er greift nach dem Vergnügen, und wird ein unsittlicher Mensch. Daher und weil die Jünglinge so viel Interesse an dem Disputiren finden, und gerne andere bestreiten und widerlegen, und es als ein Spiel betrachten, welches aber oft die Folge hat, daß sie gar nichts mehr glauben, so darf man sie die Dialektik gar nicht treiben lassen. Dieses Studium gehört nur für Männer, welche schon einen gesezten Charakter haben, und nicht nur die Fähigkeit, sondern auch den Willen, die Wahrheit zu untersuchen, besitzen.[32])

Wenn diese Männer fünf Jahre in diesem Studium zugebracht haben, so müssen sie wieder zum thätigen Leben zurückkehren, Kriegs- und Staatsämter bekleiden, damit sie sich die gehörigen Erfahrungskenntnisse sammeln. Die Prüfung, ob sie den sittlichen Maximen treu bleiben, und sich durch nichts davon abwendig machen lassen, dauert noch immer funfzehn Jahre fort. Wenn sie nun endlich funfzig Jahre erreicht haben, und in allen ihnen anvertrauten Posten bewährt gefunden sind, dann muß man sie an ihr lezes Ziel führen, und ihren Geist zu demjenigen Wesen erheben, welches allen Dingen ihr Dasein giebt, und das Ideal der Sittlichkeit ist, damit sie sich selbst, ihre Mitbürger und den ganzen Staat nach demselben bilden mögen.[33])



32) de Republ. VII. S. 174 — 178.

33) de Republ. VII. S. 178, 179.

Digitized by Google

Diese Regenten sind die eigentlichen Aufseher und Vertheidiger des Staates gegen innere und äussere Feinde, indem sie dafür sorgen, daß die Bürger nicht den Willen und die Auswärtigen nicht die Macht haben, Schaden zu thun. Hierzu brauchen sie die streitbaren Jünglinge als Gehülfen. (Plato nennt sie beide φυλακας.) Die Gegenstände, worauf sie vorzüglich ihre Aufmerksamkeit zu richten haben, sind folgende. Die Erhaltung des Staates, daß er weder zu klein sei, noch zu groß werde, sondern in den Schranken sich halte, innerhalb welchen Einheit und Verbindung bestehen kann. Ein solcher Staat kann sich auch ohne Reichthümer gegen alle auswärtige Feinde behaupten. Sie müssen dafür sorgen, daß der Staat weder zu arm noch zu reich sei. Denn Reichthum erzeugt Luxus, Weichlichkeit, Faulheit; Armuth niedrige Denkungsart, und verleitet zu bösen Handlungen und Empörungen. Sie besetzen die Staatsämter, und sehen darauf, daß wo nur ein Chef nöthig ist, er Muth, Entschlossenheit, Kraft und Gerechtigkeit besitze; wo aber mehrere nöthig sind, daß an ihnen zusammen genommen diese Eigenschaften gefunden werden. Sie machen alle Anordnungen und sorgen für weise Gesetze und ordentliche Rechtspflege. Vorzüglich müssen sie darauf sehen, daß in dem Staate jeder dasjenige Geschäft übernehme, wozu er Geschicklichkeit besitzt, und dazu erzogen werde, wozu er Fähigkeiten hat. Alle Bürger des Staates, selbst die Regenten nicht ausgenommen, sind zwar Brüder, aber doch von ungleichem Geist und verschiedenen Talenten. Man könnte sagen, Gott habe einige aus Gold, andere aus Silber, und noch andere aus Eisen und Erz geformet, wovon die ersten zu Regenten, die zweiten zu ihren Gehülfen, die dritten zu Künsten und Gewerben bestimmt sind. Gewöhnlich zeugt jede dieser Klassen ihres Gleichen; zuweilen aber trift es sich doch, daß aus dem goldnen Geschlecht silberne ja eiserne Sprößlinge, und umgekehrt aus dem eisernen goldne und silberne entsprin

springen. Wenn das geschiehet, so müssen die Regenten jedem seinen Stand und Wirkungskreis anweisen, und ihre eignen Kinder, wenn sie keine Fähigkeiten haben, ohne Barmherzigkeit zum Ackerbau und Handwerkern bestimmen, und die fähigen Kinder der Landleute und Handwerker zu höhern Ständen erziehen lassen. Denn wenn das eiserne oder eherne Geschlecht den Thron einnimmt, so muß der Staat zu Grunde gehen. Die Hauptsache bleibt aber immer die Erziehung. Diese muß eine der ersten Sorgen der Regenten sein. Wenn sie selbst eine vollkommene Erziehung erhalten haben, so werden sie im Stande sein, alle Fehler und Gebrechen des Staates zu entdecken und durch Gesetze und Einrichtungen die gehörigen Gegenanstalten treffen. Wenn ein Staat gut organisirt, und die Erziehung auf das Beste eingerichtet ist, so verbessert er sich immer mehr von selbst. Die Erziehung verbessert jede gute Anlage, und gute Menschen erzeugen immer noch bessere Menschen. Und je nachdem die Erziehung beschaffen ist, so werden auch die Folgen sein; sie muß entweder sittliche Vollkommenheit oder Unvollkommenheit herbei führen. Eine gute Erziehung erleichtert daher den Regenten ihr Regierungsgeschäft ungemein. Denn wo sie herrschend ist, da finden die Bürger von selbst, was sie zu thun oder zu lassen haben. Eine grosse Anzahl von Anordnungen und Gesetzen wird dann überflüßig sein. Um deßwillen müssen die Regenten das Erziehungswesen auf das vollkommenste einrichten und darüber halten, daß nicht das geringste darin geändert werde.[34])

Das ist das Fundament des Staates und der Regierung. Wenn die Regenten nicht darauf sehen, so ist alle ihre Arbeit umsonst. Sie werden dann unaufhörlich



34) de Republic. III. S. 318 — 321. IV. S. 333 — 338. 355. Politicus S. 118. de Legib. VII. S. 341.

Digitized by Google

hörlich Gesetze geben, ändern, verbessern, und dabey immer denken, es auf das Beste gemacht zu haben, während daß die Bürger nicht anders leben werden, als die Kranken, welche wegen ihres Hanges zur Sinnlichkeit ihre fehlerhafte Lebensart nicht verlassen wollen. Sie brauchen Aerzte, nehmen Arzneimittel, in der Hofnung gesund zu werden; und doch dient das alles zu nichts anders, als ihre Krankheit nur noch verwickelter und heftiger zu machen. Eben so ist es auch mit krankhaften Staaten, wenn sie es zum Staatsverbrechen machen, das Geringste an ihrer fehlerhaften Verfassung und Regierung zu ändern. Wer ihre Maximen und Grundsätze unangetastet läßt, wer ihren Wünschen zuvorkommt, und sie zu befriedigen weiß, der ist in ihren Augen der große und brave Mann. Noch weit lächerlicher sind aber diejenigen, welche, ohne den Grundfehler zu heben, sich in den Kopf setzen, solche Staaten zu reformiren. Sie geben nehmlich Gesetze auf Gesetze, ändern und bessern ohne Ende daran, und hoffen dadurch endlich einmal allen bürgerlichen Verbrechen Einhalt gethan zu haben. Allein sie wissen nicht, daß sie an einer Hydra schneiden. Dieses Verfahren ist weder in einem guten noch in einem schlechten Staate zweckmäßig. Denn in diesem hilft es nichts, und in jenem ist es überflüßig, weil da die gute Gesinnung die Quelle ist, aus welcher alles Gute von selbst entspringt.[35])

Wir haben zwar den Regenten und den Vertheidigern des Staates eine solche Erziehung gegeben, die uns nicht befürchten läßt, daß sie ihre Bestimmung vergessen und anstatt patriotisch zu sein, ihre Gewalt zum Despotismus mißbrauchen möchten. Doch ist dieß noch nicht genug. Selbst ihre bürgerliche Organisation muß so beschaffen sein, daß sie auf eben denselben Zweck, als die

35) de Republ. IV. S. 338—341.

Digitized by Google

die Erziehung, hinwirket. Sie dürfen daher kein Eigenthum, keine liegenden Güter, kein baares Geld, auch selbst nicht einmal eine eigne Wohnung besitzen, wenn nicht die äußerste Noth dazu zwinget. Denn wenn sie Eigenthümer sind, so werden sie vielleicht gute Wirthe, aber keine guten Regenten und Vertheidiger, sondern feindselige Despoten sein; und dieses würde zur Folge haben, daß sie und die Bürger einander haßten und verfolgten. Sie sollen also kein Gold und Silber besitzen; denn ihr Schatz ist in der Seele, den sie durch keinen irdischen entweihen dürfen. Sie müssen in öffentlichen Häusern wohnen, die nur mit dem Nothwendigen versehen sind, in welchen der geringe Bürger freien Zutritt hat. Ihren Unterhalt bekommen sie von den Bürgern, doch so, daß er nur zu dem nothwendigen Bedürfnissen hinreiche. Der Einwurf, daß die Regenten und Vertheidiger auf diese Art nicht sehr glückselig sein werden, ist unstatthaft. Denn es ist nicht unsere Absicht, einen Stand vor dem andern zu begünstigen, sondern den ganzen Staat glückselig zu machen, welches nicht anders geschehen kann, als daß wir jeden nach seinem Stand und Amte das ganz sein lassen, was er sein soll. Für das übrige wird schon die Natur sorgen. Wir erhalten auf diese Art noch einen großen Vortheil. Die Rolle eines Regenten wird nicht mehr so beneidungswerth geachtet, und nicht mehr so gesucht werden; es wird kein Streit mehr um sie sein. Denn dieses ist ein großes Uebel in dem Staate. Hier werden nur rechtschaffene Männer sie übernehmen, mehr aus Pflicht und Zwang, als weil sie dieselbe für ein Glück ansehen.[36]) Zweitens, hieraus folgt, daß ihre Weiber und Kinder keinem ausschließlich, sondern allen gemeinschaftlich zugehören müssen. Denn sie dür-



36) de Republ. III. S. 321—324. IV. S. 326—330. VII. 138—140. I. S. 188, 189.

sen kein Eigenthum haben, und unter Freunden muß schon nach einem alten Sprüchwort alles gemeinschaftlich sein. Auch wird dieses eine innigere Vereinigung unter ihnen und mit dem Staate hervorbringen.[37]) Wir kommen hier auf eine Einrichtung, welche die Platonische Republik ohne Noth verhaßt gemacht hat. Denn wenn auch die Weibergemeinschaft eine Grille ist, so zielte sie doch gar nicht auf zügellose Befriedigung des Geschlechtstriebes ab. Folgende Bemerkungen werden vielleicht dazu dienen, diese Sache für das erste nur aus dem rechten Gesichtspunkte zu betrachten.

Die Vertheidiger und Regenten sollen kein Eigenthum besitzen. Besitzen sie das nicht, so können sie auch nicht eigene Weiber und Kinder haben. Zwar könnte der Staat auch diese unterhalten; aber es wird dann nicht leicht zu verhindern sein, daß sie nicht ein besonderes Interesse haben, welches sie vom Staate trennt. Auf der andern Seite müssen besonders die Vertheidiger etwas haben, welches sie an den Staat bindet, damit sie desto bereitwilliger sind, den Staat muthig zu vertheidigen, und für denselben ihr Leben zu wagen. Hierzu kann selbst die Befriedigung des Geschlechtstriebes gebraucht werden, wenn die Weiber, mit denen sie Kinder zeugen sollen, und ihre Kinder nicht ihnen, sondern gleichsam dem Staate angehören. Sie werden dann alle einerlei Gegenstand mein nennen, und an eben demselben Vergnügen finden; ihre Freude und ihr Schmerz wird vollkommen, theilnehmend, und es wird nur eine große Familie sein. Wo die Vertheidiger hinblicken, werden sie Väter, Mütter, Brüder, Schwestern zu sehen glauben. Dieses muß ein neuer Sporn für ihren Muth und ihre Tapferkeit sein; denn sie würden durch ihre Feigheit nicht nur das Vaterland, sondern auch ihre eigne

37) de Republ. IV. S. 335. V. S. 2. seq.

eigne Familie verrathen.[38]) Aber die Befriedigung des Geschlechtstriebes soll nicht regellos sein, sondern selbst auf das Beste des Staates abzwecken. Sie dürfen sich nicht, wenn und mit wem sie wollen, begatten, sondern auch dieses muß von den Regenten zum Besten des Staates bestimmt werden. Plato sezt nehmlich voraus, daß in der Regel tapfere und muthige Eltern auch Kinder zeugen, die ihnen wieder ähnlich werden. Damit es also nicht an tapfern Bürgern fehle, müssen sich tapfere Männer und Weiber vereinigen, und sich öfter begatten, als feige; und diese Erlaubniß muß ihnen als Belohnung ihres Wohlverhaltens gegeben werden. Obgleich die Regenten eigentlich diese Wahl bestimmen, so dürfen doch Männer und Weiber nichts davon wissen, sondern zum Schein muß es durch das Loos bestimmt werden, welche und wie oft sie sich begatten sollen, damit sie, wenn sie nicht zufrieden sind, nicht den Regenten, sondern dem Schicksal die Schuld beimessen. Dieses geschiehet mit Feierlichkeiten an Festtagen, welche zu diesem Zweck bestimmt sind.[39]) Nur Erwachsene dürfen Kinder zeugen; Männer vom dreißigsten bis zum fünf und funfzigsten; Weiber vom zwanzigsten bis zum vierzigsten Jahre. Alle Verbindungen, welche außer dieser Zeit und nicht auf diese vorgeschriebene Art zum Kinderzeugen eingegangen werden, sind unerlaubt, und die Kinder werden für unehelich gehalten. Ueber jenes Alter hinaus sollen sie nicht einmal Kinder zeugen; und wenn eins auf die Welt kommt, so soll es ausgesezt werden, als wenn für dasselbe keine Nahrung vorhanden sei. — (Hier überschreitet Plato die Grenzen der Gesezgebung, und mindert der Natur ihre Rechte.) Wenn die rechtmäßigen Kinder geboren sind, so werden sie sogleich von der



38) de Republ. V. S. 29 — 38. 39, 40. 19, 20.

39) de Republ. V. S. 22 — 25.

Digitized by Google

Mutter weg in ein allgemeines Kinderhaus getragen, damit die Eltern ihre Kinder nicht erkennen. Die Mütter werden dahin geführt, um sie zu säugen; übrigens werden aber Ammen gehalten. — Alle Kinder, welche innerhalb zehen und sieben Monaten geboren werden, sind als Geschwister anzusehen; und diejenigen, welche in dieser Zeit Kinder zeugten, müssen sie für ihre Kinder halten.[40])

Für diese sonderbare der menschlichen Natur nicht sehr angemessene Einrichtung muß auch das weibliche Geschlecht eine Erziehung erhalten, welche seiner Bestimmung nicht sehr zuträglich sein dürfte. Das weibliche Geschlecht war in Griechenland, in Rücksicht seiner Kultur, zu sehr vernachlässiget, und von dem männlichen in zu großer Entfernung und Unterdrückung gehalten.[41]) Plato sah diesen Fehler ein, und suchte ihn zu verbessern; er verfiel aber in das andere Extrem, daß er dem Weibe eine zu männliche Erziehung gab. Er gehet von dem richtigen Grundsatze aus, daß die Weiber nicht weniger als die Männer einer Erziehung und Bildung bedürftig sind, daß die wohlerzogenen Weiber bessere Menschen und tauglicher für ihre Geschäfte sind, als die keine Erziehung haben; er irrte aber nur darin, daß er den Unterschied, welcher aus dem besondern Charakter und Temperament, und aus der Bestimmung des Geschlechts entspringt, nicht mit in Erwägung zog. Das Weib ist von dem Mann in nichts verschieden, als daß es schwächer ist. Im Uebrigen hat es eben dieselben Anlagen und eben dieselbe Gelehrigkeit; schon oft haben Weiber das männliche Geschlecht in Dingen, welche Uebung und Nachdenken erfodern, übertroffen. Da also die Weiber zu allen Uebungen des Geistes und Körpers tauglich sind, so giebt es kein Geschäfte in dem Staate, welches

40) de Republ V. S. 19, 20, 25 — 28.
41) de Republ. V. S. 17. de Legib. VII. S. 254.

Digitized by Google

ches dem Mann als Mann zukommt, und wovon das Weib ausgeschlossen ist. Das weibliche Geschlecht kann also an dem Kriege und an den Regierungsgeschäften Antheil nehmen, und es muß folglich auch eben so wie das männliche erzogen werden, nur daß man auf den kleinern Grad der Stärke Rücksicht nimmt.[42]) Diese Erziehung, so wie die Gemeinschaft der Weiber und Kinder, ist nur auf den zweiten Stand bestimmt, welches man nicht übersehen darf. Von dem dritten, dem regierenden, ist es zum wenigsten zweifelhaft.

In Ansehung der Gemeinschaft und Gleichheit dachte Plato überhaupt so. Wenn eine völlige Gleichheit mit Aufhebung alles Eigenthums möglich wäre, so würde dadurch der beste Staat wirklich werden. Er rechnet aber dazu sehr viel. Nicht allein Weiber und Kinder, sondern auch alle Güter, alles Geld soll gemeinschaftlich sein; alles Eigenthum soll so weit aufhören, daß sogar jedes Individuum sich bestrebet, das was zu seinem Ich angehöret, gemeinschaftlich zu machen, daß aller Augen, Ohren, Hände nur für das gemeine Beste sehen, hören, arbeiten; daß alle Bürger in Ansehung ihrer Empfindungen, Gefühle und Urtheils völlig übereinstimmen, über einerlei Gegenstand Vergnügen oder Mißvergnügen empfinden, einen und denselben Gegenstand billigen und mißbilligen; daß sie endlich alle diejenigen Gesetze, welche Einheit und Uebereinstimmung in dem Staate hervor bringen, anerkennen und befolgen. Ein solcher Staat ist aber ein bloßes Ideal, welches unter dem Menschengeschlecht nicht realisirt werden kann. Annäherung ist aber möglich. Diese bestehet darin, daß zwar jeder Bürger sein Eigenthum besitzt und bearbeitet, es aber als einen Theil des Eigenthums des Staates betrachtet und verwaltet.[43])

Die-

42) de Republica V. S. 8—19.
43) de Legib. V. S. 229, 230.

Digitized by Google

Dieſes iſt der Grundriß des Staates in Anſehung der drei Stände, welchen Plato wegen der vollkommenen Analogie mit dem ſittlichen Zuſtande eines jeden einzelnen Menſchen für den beſten hält. Wenn er der beſte iſt, ſo müſſen ſich an demſelben ebenfalls die vier Beſtandtheile des ſittlichen Charakters, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, finden laſſen. Weiſe iſt der Staat, wenn er wohlberathen iſt, das heißt, wenn Bürger da ſind, welche die Wiſſenſchaft und den guten Willen beſitzen, für das allgemeine Beſte, für die vollkommenſte Einrichtung und das beſte Verhalten des Staates gegen ſich und gegen andere zu ſorgen. Dieſe Wiſſenſchaft beſitzen die Regenten, ſie regieren durch Vernunft den ganzen Staat. Durch dieſe wenigen iſt der ganze Staat weiſe.[44]) Tapfer iſt der Staat durch die Tapferkeit ſeiner Vertheidiger. Dieſe Tapferkeit beſtehet darin, daß man das durch richtige Begriffe und die Geſetze beſtimmte Urtheil von dem was man fürchten und nicht fürchten ſoll, bei allen Gefahren und Reizungen der Sinnlichkeit ſtandhaft behauptet.[45]) Die Mäßigkeit, oder Beherrſchung der Begierden, iſt in dieſem Staate anzutreffen, inſofern die regelloſen Begierden und Gefühle des großen Haufens von den durch die Vernunft beſtimmten Begehrungen, Gefühlen, und überhaupt von der Vernunft und Weisheit der gebildeten im Gehorſam und Ordnung erhalten werden; inſofern

44) de Republ. IV. S. 343 — 345. τῳ σμικροτατῳ αρα μορίῳ και μέρει ἑαυτης, και τῃ ἐν τουτῳ ἐπιστήμῃ, τῳ προεστωτι και ἀρχοντι ὅλη σοφη αν εἰη κατα φυσιν οικισθεισα πολις. και τουτο, ὡς ἐοικε, φυσει ολιγιστον γιγνεται γενος, ᾧ προσηκει τουτης της ἐπιστήμης μεταλαγχανειν· ἡν δοκειν δει των ἀλλων ἐπιστημων σοφιαν καλεισθαι.

45) de Republ. IV. S. 345 — 348. την διαπαντος σωτηριον της δοξης ὑπο νομων δια της παιδειας γεγονυιαν περι των δεινων ἃ τε ἐστι και οἷα.

fern alle Glieder des Staates, wenn sie auch in Ansehung des Geistes, des Körpers und des Vermögens noch so verschieden sind, in dem Punkte einig sind, wer und was in dem Staate regieren und regiert werden muß. Diese Einigkeit, Ordnung und Harmonie verdient vorzüglich den Namen der politischen Mäßigkeit.[46]) Die Gerechtigkeit ist die Maxime, nach welcher wir den Staat organisirt haben, daß nehmlich jeder Bürger dasjenige thue, wozu er Anlagen und Fähigkeiten hat, wozu er bestimmt ist; der Wille seine Pflicht zu erfüllen, sein Amt und Geschäft treu zu verrichten, ohne sich um andere Geschäfte zu bekümmern, oder sich in einen Stand, zu welchem man nicht brauchbar ist, einzudrängen. Diese Maxime giebt erst dem Staat seine Festigkeit, sie ist es, welche die Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit des Staates begründet. Nach dieser Maxime verfahren auch die Richter bei Verwaltung der Gerechtigkeit, indem sie darauf sehen, daß keiner fremdes Eigenthum besitze, aber auch nicht des seinigen beraubt werde.[47])

In diesem Staate findet sich endlich auch die stärkste Vereinigung. Alle Glieder von allen Ständen nennen sich untereinander Staatsbürger; die Regenten werden von dem Volke Erhalter und Beschützer, das Volk wird von den Regenten Ernährer genennt; die Regenten sind untereinander gemeinschaftliche Beschützer des Staates. In den andern Staaten sind die Regenten

46) de Republ IV. S. 349—352. ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαιμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονος τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.

47) de Republ. IV. S. 352—357. χρηματιστικὸν, ἐπικούρικὸν, φυλακικὸν γένος οἰκειοπραγίαν, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πρᾶττοντος ἐν πόλει δικαιοσύνην τ' ἂν εἴη, καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.

ten Herren und Despoten, und das Volk Sclaven und Diener.[48])

Wir haben bis hieher die drei Stände und ihr Verhältniß gegen einander betrachtet. Jezt ist noch übrig, von der Regierungs- oder Staatsform zu handeln. Was Plato darüber gesagt hat, betrift die Bestimmung der Arten, die Vergleichung derselben in Ansehung ihres Werths, und endlich ihre Entstehung. Bei dem lezten Punkte hält er sich am meisten auf.

Man kann die Arten der Regierungsform erstlich in Ansehung der Subjekte bestimmen, welche regieren. Es regiert entweder Einer, oder Einige, oder das ganze Volk hat Antheil an der Regierung; im ersten Falle ist es Monarchie, im zweiten Oligarchie, im dritten Demokratie. Jede dieser Arten begreift aber wieder mehrere Unterarten. Der Eine besizt entweder die oberste Gewalt mit Einwilligung des ganzen Staates, oder nicht; in jenem Fall ist es eine königliche (βασιλικη), in diesem eine despotische Regierung (τυραννις). Wenn Einige regieren, so sind es entweder nur die Reichen (ολιγαρχια), oder die Bessern ohne Rücksicht auf ihr Vermögen (αριστοκρατια). Das Volk regiert entweder mit Einstimmung aller oder nicht, nach Gesetzen oder nicht. Diese Arten haben keinen besondern Namen.[49])

Die Regierungsformen lassen sich zweitens auch in Ansehung des herrschenden Charakters eintheilen. So mannichfaltig die Charaktere der Seele sind, so viele Regierungsformen giebt es auch. Vorzüglich zeichnen sich fünf Arten aus. Die eine Staatsform ist das Ideal, und die demselben am nächsten kommt, die zweite die ehrsüchtige, die dritte die gewinnsüchtige, die vierte die zügellose, die fünfte die despotische.[50]) Die erste ist diejes

48) de Republ. V. S. 31.
49) Politicus S. 76, 77.
50) de Republ. IV. S. 379. VIII. S. 185—187.

Digitized by Google

diejenige, da der Staat nach dem Gesetz der Vernunft regiert wird, da nur die von Geist und Herzen vorzüglichen Menschen regieren, und zwar so, daß sie entweder alle gleichen Antheil an der Regierung nehmen, oder daß einer über die übrigen gesezt ist. Dieses ist die königliche (βασιλεια), jenes die aristokratische (αριστοκρατια) Regierung im vorzüglichen Sinne.[51]) Die Beschreibung der übrigen verbinden wir zugleich mit der Erklärung ihrer Entstehungsart. Plato betrachtet jede der vier unvollkommenen nach drei Gesichtspunkten, und untersucht, wie sie entstehet, welches ihr Charakter ist, und wie der einzelne Bürger denkt und handelt, wobei er die Aristokratie, oder jene idealische Regierungsform zu Grunde legt.

Die ehrgeizige Regierungsform (φιλοτιμος πολιτεια, τιμοκρατια. τιμαρχια) entstehet aus der Aristokratie durch Uneinigkeit und Disharmonie. So wie es bei Pflanzen und Thieren Perioden der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit giebt, so tritt derselbe Fall auch bei Menschen ein, daß zu gewissen Zeiten wenig Menschen mit guten Anlagen des Verstandes und Herzens geboren werden. Wenn solche Männer zur Regierung kommen, so wird die körperliche und geistige Erziehung und die Prüfung der Bürger in Ansehung ihrer Tauglichkeit zu einem von den drei Ständen vernachlässiget. Hierdurch wird die innere Harmonie gestöhret, es entstehet Uneinigkeit und ein Widerstreit zwischen dem Eigennutz des untersten und dem Bestreben der höhern Stände, die alte Verfassung zu erhalten, der sich endlich damit endiget, daß alles Gemeinschaftliche unter Eigenthümer getheilt, daß die Vertheidiger sich zu Herren, und die freien Bürger zu Unterthanen machen, und sie zu Dienstleistungen zwingen. Es entstehet eine Regierungsform, welche

51) de Republ. IV. S. 380.

welche zwischen der ursprünglichen und der oligarchischen mitten inne stehet, und einen aus beiden zusammengesezten Charakter erhält. Die Regenten werden geehret, sie beschäftigen sich blos mit dem Kriegswesen, entziehen sich dem Ackerbau und den Gewerben, ob sie gleich das Geld lieben, und große Güter zu gewinnen suchen; sie sind karg mit dem Ihrigen, verschwenderisch mit dem Fremden; im Verborgenen scheuen sie sich nicht, ihren Lüsten nachzuhängen. Der Kriegsstand ist der geehrteste, Weisheit und Kultur des Geistes wenig geachtet. Gymnastik wird der Gelehrsamkeit vorgezogen. Kriegerischer Stolz und Ehrgeiz ist der herrschende Charakter dieser Regierung.[52])

Der Charakter des Einzelnen entspricht dem öffentlichen Geiste. Ehrgeiz, Starrsinn, Mangel an Bildung des Geistes und an Kenntnissen, verbunden mit Schätzung der Gelehrsamkeit, ein unruhiges Streben zu herrschen, nicht durch Ueberlegenheit des Geistes, nicht durch Beredsamkeit, sondern durch Körperkraft und kriegerische Thaten; Neigung zur Gymnastik und Jagd sind die Hauptzüge dieses Charakters. In der Jugend verachtet er den Reichthum; je mehr er aber älter wird, desto mehr liebt er ihn, denn der eigennützige Trieb wird bei ihm nicht durch eine gebildete Vernunft beherrscht, welche die einzige sichere Stütze der Tugend ist. Dieser Charakter kann auf folgende Art entstehen. Wenn in einem schlecht verwalteten Staate ein braver Mann allen öffentlichen Geschäften und Ehrenstellen entsaget, und alle Vorzüge und Vortheile aufopfert, auch sogar alle Processe vermeidet, um in Ruhe leben zu können, und daher die Eitelkeit seines Weibes nicht befriediget, so wird diese gegen ihren Sohn klagen, daß ihr Mann nicht männlich denke und handle, sie nicht achte und ehre; die

52) de Republ. IV. S. 187—193.

die Sclaven, die es mit ihm gut zu meinen scheinen, werden ihm ähnliche Vorstellungen machen, und ihn, wenn er etwa Schulden hat, oder von andern gekränkt worden, vermahnen, einst mehr Mann zu sein, als sein Vater, und an allen seinen Feinden Rache zu nehmen. Wenn dieser dann siehet, daß diejenigen, welche ein ruhiges Leben führen, als einfältig verachtet, die ihnen entgegengesezten aber geehret und gelobet werden; wenn er diese beiden Lebensweisen und Maximen mit einander vergleichet; wenn er bald auf diese bald auf jene Seite hingezogen wird, indem sein Vater seine Vernunft zu verstärken, die übrigen hingegen nur seinem Gefühl und Begehrungsvermögen Nahrung zu geben suchen: so nimmt er eine Richtung, welche von beiden Extremen abstehet; und weil er kein böses Herz hat, sondern nur durch böse Gesellschaften verdorben ist, so übergiebt er dem Gefühlvermögen und dem Ehrtriebe die Regierung seines Lebens.[53])

Die Oligarchie ist diejenige Regierung, wo nur die Reichen regieren, wo eine bestimmte Größe des Vermögens Anspruch auf die öffentliche Verwaltung giebt, und die Armen von allem Antheil daran ausgeschlossen sind. Diese entstehet aus der Timokratie. Jeder sucht nehmlich seinen Schatz zu füllen, und neue Arten des Aufwands zu ersinnen. Die Gesetze, welche dagegen sind, werden von ihnen und ihren Weibern verdrehet und übertreten. Die Gewinnsucht verbreitet sich überall, und in dem Verhältnisse das Geld mehr geschäzt wird, verliert die Tugend an ihrer Achtung; der Reiche wird geehret, der Arme verachtet; alle öffentliche Aemter werden mit den Reichen besezt. Es wird endlich die Summe des Vermögens bestimmt, welche derjenige besitzen muß, der ein öffentliches Amt führen will. Diese Regierungsform

53) de Republ. VIII. S. 193—197.

form wird mit Gewalt der Waffen oder durch Furcht eingeführet. — Sie hat viele Fehler. Bei Besetzung der öffentlichen Aemter wird nicht auf Würde und Verdienst, sondern nur auf das Vermögen gesehen. Die Reichen machen einen besondern Staat, und die Armen wieder einen andern aus, welche beständig mit einander im Streite leben. Die Regenten können nicht einmal Krieg führen gegen auswärtige Feinde, denn sie müßten die Armen bewaffnen, die sie alsdann mehr zu fürchten hätten, als die Feinde. Keiner hat ein bestimmtes Amt und Geschäft, sondern einige sind Güterbesitzer, Kapitalisten, und thun zugleich Kriegsdienste; andere dürfen ihr ganzes Vermögen durchbringen oder veräußern, und als Bürger leben, ohne ein Handwerk oder ein anderes Gewerbe zu treiben. In dem ganzen Staate findet man nur zwei Klassen von Menschen, Reiche und Arme. Die Reichen sind das, was die faulen Hummeln in einem Bienenstocke; sie gehen nur darauf aus, wie sie rauben und verschwenden können; ihre Verschwendungen sind so beschaffen, daß sie nicht das geringste zum Besten des Staates beitragen. Einige von diesen Hummeln haben keinen Stachel, und diese werden zuletzt arm; einige hingegen haben schreckliche Stacheln, und das sind alle Schurken und Betrüger. Der größte Theil der Armen bestehet ebenfalls aus solchen mit Stacheln versehenen Hummeln.[54])

Der Charakter des Bürgers in einem oligarchischen Staate entstehet auf folgende Art. In der Jugend ahmet er seinen Vater, dessen Hauptzug Ehrgeiz ist, nach. Wenn diesen aber unverhofft das Unglück verfolgt, wenn er sein Vermögen einbüßt, wenn er wegen seiner geführten Bedienungen vor Gericht gefodert, durch Chicanen zum Tode oder zu einer Geldstrafe verurtheilt, oder für ehrlos erkläret wird, dann stößt sein Sohn aus Furcht

54) de Republ. VIII. S. 197 — 202.

Furcht vor Armuth den Ehrgeiz vom Throne, und sezt Eigennutz und Gewinnsucht darauf; er fängt an karg zu leben und zu arbeiten, um reich zu werden; die Armuth hat ihn erniedriget; seine Denkungsart ist klein und sclavisch; sein Verstand darf auf nichts als auf Vergrößerung des Vermögens sinnen, und dem Gefühlvermögen keinen andern Gegenstand des Lebens, der Ehre und der Nacheiferung vorhalten, als Reichthum und reiche Leute. Er liebt also das Geld über alles, fürchtet jeden pflichtmäßigen Aufwand, lebt karg und filzig; die Kultur des Geistes achtet er für nichts. Habsucht ist sein blinder Führer. In seinem ungebildeten Gemüthe entstehen lauter Hummelsbegierden, welche theils bettelnd, theils gewaltthätig sind. Er scheuet sich nicht, andere zu bevortheilen, vorzüglich Mündel, und überhaupt wo er es ungestraft oder heimlich thun kann. In dem Handel und Wandel stehet er in dem Rufe eines Gerechtigkeit liebenden und billigen Mannes, weil er da seine eigennützigen Begierden zurückhält, nicht aus innerer Ueberzeugung, daß es Recht sei, sondern aus Zwang und Furcht vor Strafen und Verlust. Er mag also für einen noch so guten Mann gelten, und seine Begierden noch so sehr unterdrücken, so ist er doch nicht ohne innern Aufruhr und Streit, denn es fehlt ihm die wahre Tugend eines mit sich selbst vollkommen einigen und übereinstimmigen Gemüthes.[55]).

Aus der Oligarchie entstehet die Demokratie durch die unmäßige Begierde nach Reichthum. Die Regenten in jenem Staate, die Reichen, verbieten nicht den Luxus und die Verschwendungen der Jünglinge, damit sie durch Ankauf und Wucher immer reicher werden. Es ist überhaupt nicht möglich, daß Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und gute Erziehung da gefunden werde,



55) de Republ. VIII. S. 202 — 206.

wo der Reichthum über alles geschäzt wird. Eine nothwendige Folge davon ist, daß Jünglinge aus guten Familien verschuldet werden, in Verachtung kommen, ihre Gläubiger hassen, und denen nachstellen, welche ihre Güter besitzen; kurz sie werden unruhige Köpfe und stachlichte Hummeln. Die Regenten drücken dazu die Augen zu, machen keine Gesetze dagegen; ihre eignen Kinder lassen sie in einer schwelgerischen und weichlichen Lebensart aufwachsen, in welcher weder ihr Geist noch ihr Körper beschäftiget wird; sie werden daher zu jeder Arbeit, Anstrengung, Entbehrung und Selbstbesiegung unfähig. So wird also von Reichen und Armen Tugend und Bildung des Geistes vernachlässiget. Außerdem entstehet eine große Verschiedenheit zwischen beiden Klassen von Menschen. Die Reichen sind entnervt, weichlich, kraftlos; die Armen stark, abgehärtet, unternehmend. Die Armen machen endlich bei verschiedenen Gelegenheiten die Bemerkung, daß die Reichen nichtswürdig und nur halbe Männer sind, und daß sie nur ihre eigne Muthlosigkeit reich gemacht hat. Die Reichen werden also von einzelnen verachtet, die Verachtung verbreitet sich weiter; zulezt entstehet eine Empörung unter beiden Klassen, zumal wenn eine äußere Veranlassung dazu kommt, oder die eine Parthie von Aussen Unterstützung zu erwarten hat. Wenn die Parthie der Armen obsieget, wenn, nachdem die Reichen vertrieben oder hingerichtet worden, allen und jeden ohne Unterschied gleicher Antheil an der Regierung und den Staatsämtern eingeräumt wird, und die Wahl der Magistrate durch das Loos geschiehet, dann hat sich der Staat zur Demokratie umgebildet.[56])

Der Hauptcharakter der Demokratie ist Freiheit, Dreustigkeit, Unbeschränktheit der Willkühr. Jeder

56) de Republ. VIII. S. 207 — 210.

der Bürger hat das Recht, sich eine Lebensweise zu wählen, welche ihm nur immer gefällt. Daher enthält ein demokratischer Staat die größte Mannichfaltigkeit von verschiedenen Sitten und Charakteren, auch alle Regierungsformen. Jeder Zwang, jede gesezliche Ordnung ist verbannt. Es ist jedem unverwehrt, ein Staatsamt nicht zu übernehmen, wenn er Fähigkeit dazu hat, oder das Staatsruder zu regieren, wenn es die Gesetze verbieten, in Ruhe zu leben, wenn andere in Krieg verwickelt sind, oder Krieg anzufangen, wenn andere des Friedens genießen. Die Gültigkeit eines richterlichen Ausspruchs hängt davon ab, ob sich der Verurtheilte demselben unterwerfen will. Man weiß Fälle, daß die zum Tode Verurtheilten oder Verbannten öffentlich und frei herum giengen, als wenn die andern keine Augen für sie hätten. Wenn Staatsämter besezt werden, so achtet man nicht darauf, ob die Candidaten nach richtigen Grundsätzen erzogen sind, und einen sittlichen Charakter besitzen; es ist genug, wenn sie sich für Volksfreunde ausgeben. Noch ein Fehler ist es, daß allen Bürgern, wenn sie auch noch so ungleich und verschieden sind, ein gleicher Antheil an der Regierung zugestanden wird. Diese Regierungsart ist nun zwar bei dem Volke beliebt, aber sie ist darum nicht weniger veränderlich und anarchisch. Ungeachtet der herrschenden Freiheit darf es doch niemand wagen, über die Verfassung und ihre Mängel frei zu urtheilen, wenn er sich nicht in die größte Gefahr stürzen will.[57])

Die demokratische Denkungsart entstehet auf folgende Art. Es giebt in den Menschen nothwendige und nicht nothwendige Begierden. (Man s. 3. Band S. 225.) Man kann auch jene ökonomische (χρηματιστικαι), weil die Befriedigung derselben nützliche Betriebsamkeit nicht



57) de Republic. VIII. S. 210—213.

hindert, sondern vielmehr befördert, diese hingegen verschwenderische (αναλωτικαι) nennen. Der karge oligarchische Bürger läßt sich von jenen, der faule verschwenderische (wir haben ihn die Hummel genennt) von diesen beherrschen. Wenn ein Jüngling, der sehr kärglich und ohne Geistesbildung, auferzogen worden, die Wollust der nicht nothwendigen Begierden gekostet hat, und mit Menschen umgehet, welche sich diesen schwelgerischen Genuß verschaffen können, so fängt eine Revolution in seinem Innern an. Die verführerischen Beispiele erwecken ähnliche Begierden, die Vorstellungen und Ermahnungen seines Vaters und anderer suchen die oligarchische Denkungsart zu befestigen; es entstehet ein Aufruhr und Widerstreit zwischen seinen Begierden. Wenn noch ein Ueberrest von Schaamgefühl vorhanden ist, so werden die schwelgerischen einigemal überwunden; bald vereinigen sich aber mit den geschlagenen verwandte, welche durch die fehlerhafte Erziehung zu stark worden sind, und erzeugen eine große Mannichfaltigkeit von Begierden, welche endlich die Hauptfeste der Seele, die von keinen guten Maximen, richtigen Grundsätzen und Kenntnissen bewacht wird, einnehmen, und mit den falschen Begriffen und Vorurtheilen, die zugleich mit eindringen, verschließen sie jeder Warnung und Vorstellung, jedem Versuche, dem bessern Theile zu Hülfe zu kommen, den Zugang. Jezt heißt das Schaamgefühl, Einfalt; Selbstbeherrschung, Unmännlichkeit; Einschränkung des Aufwands, bäurische Lebensart und Verletzung des Wohlstandes. Von allem diesem wird die Seele gereiniget, und nun ziehen Zügellosigkeit, Muthwille, Schwelgerei, Unverschämtheit mit festlichem Pomp in die verlassene Burg ein. Muthwille (ὑβρις) heißt aber nun seine Erziehung, guter Ton (παιδευσις); Zügellosigkeit (αναρχια), Freiheit; Schwelgerei (απολαυσια, mit Geschmack verbundene Prachtliebe (μεγαλοπρεπεια); Unverschämtheit (αναιδια), männliche

Den-

Denkungsart (ἀνδρεία). Der Charakter eines solchen Menschen ist also Zügellosigkeit der Begierden; man findet keinen festen Lebensplan, keine bestimmte Ordnung; er läßt sich von jeder aufsteigenden Begierde leiten und regieren. Bald ist er nüchtern und mäßig, bald schwelgerisch; bald faul, bald thätig; jezt beschäftiget er sich mit der Philosophie, jezt mit der Politik; er redet und handelt ohne Grundsätze. Dieses ist das freie von vielen so glückselig gepriesene Leben.[58])

Die despotische Regierungsform (τυραννὶς) entstehet beinahe auf eben die Weise aus der Demokratie, wie diese aus der Oligarchie. In der Oligarchie wird der Reichthum, in der Demokratie die Freiheit als das höchste Gut über alles gesezt; das unmäßige Streben nach beiden richtet sowohl diese als jene zu Grunde. Wenn nehmlich in einem vor Freiheit schwindelnden Staate die Regenten etwas strenge sind, und nicht den Zügel ganz und gar schießen lassen, so werden sie als heimliche Feinde der Freiheit bestraft; die Bürger, die ihnen Gehorsam leisten, als sklavische Menschen verachtet. Man lobt und ehret Regenten, welche den Unterthanen, und Unterthanen, welche den Regenten ähnlich sind. Dieses Streben nach Freiheit und Gleichheit greift weiter um sich, und dringt auch in die engsten Familienverhältnisse ein. Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Greise und Jünglinge, Männer und Weiber werden in das Verhältniß der Gleichheit gesezt; Väter und Lehrer müssen sich vor den Söhnen und Schülern fürchten, und ihnen schmeicheln, diese verlieren gegen jene alle Ehrfurcht und Achtung. Es kommt zulezt dahin, daß kein Gesez mehr für gültig geachtet wird, damit auch nicht der geringste Schein von Unterwürfigkeit übrig bleibe. Dieß ist die erste Quelle einer neuen Revolution. Denn so



58) de Republic. VIII. S. 213—22d.

wie jede Uebertreibung von einem Extrem zum andern überzugehen pfleget, so kann auch diese schrankenlose Freiheit nicht anders als mit einem unbeschränkten Despotismus endigen.[59])

Die Haupturſache alles Unglücks iſt eigentlich die Menge von faulen, verſchwenderiſchen und unternehmenden Menſchen, oder Hummeln mit und ohne Stacheln. Sie ſind das Verderben jeder Staatsverfaſſung, ſo wie Schleim und Galle des Körpers; und jeder Arzt und Geſetzgeber muß dahin arbeiten, das Entſtehen derſelben zu verhüten, oder wenn ſie ſchon entſtanden ſind, ſie auszurotten. Dieſe Klaſſe von Menſchen iſt nicht weniger zahlreich in der Demokratie, als in der Oligarchie, aber weit mächtiger, unternehmender, und geehrter. Denn in der Demokratie hat ſie faſt die ganze Regierung in Händen. Die fähigſten und ſcharfſehendſten Köpfe von ihnen ſind die Volksredner und Ausführer der Beſchlüſſe; die übrigen unterſtützen ſie durch ihr Geſchrei und ihre Arme. Eine zweite Klaſſe machen die Reichen aus, die keine ſo unruhigen Begierden haben, und das Honig für jene räuberiſchen Hummeln ſammeln. Die dritte Klaſſe beſtehet aus dem gemeinen Volke, welches wenig beſitzt, von ſeiner Händearbeit lebet, und ſich um öffentliche Angelegenheiten nicht viel bekümmert. In den allgemeinen Verſammlungen iſt ſie die zahlreichſte und mächtigſte Parthie; ſie hat aber eben nicht viel Luſt, Theil daran zu nehmen, wenn nicht etwas dabei zu gewinnen iſt. Dafür ſorgen aber auch die Vorſteher des Volks, indem ſie die Begüterten plündern, einen Theil ihres Vermögens unter das Volk theilen, den beſten aber für ſich behalten. Damit es an einem Vorwande nicht fehle, werden die Reichen beſchuldiget, daß ſie gegen die Freiheit des Volks Plane machen, und oligarchiſch geſinnt

59) de Republic. VIII. S. 220—225.

sinnt sind. Nothwendig müssen sich diese durch Worte und Handlungen vertheidigen; wenn sie aber endlich sehen, daß das Volk geneigt ist, ungerecht gegen sie zu handeln, nicht mit Vorsatz, sondern aus Unwissenheit, und weil es von den Volksführern verblendet ist, so sind sie genöthiget, auf eine Revolution zu denken, welches ihnen vorher nicht in den Sinn gekommen war. Es ist ein Gift, welches jene Hummeln durch ihren Stich erst beibringen. Es entstehet nun eine ganze Reihe von Anklagen und Processen; das Volk wählt sich in dieser Lage einen Vorsteher, um über sein Interesse zu wachen, und lassen ihn groß und mächtig werden. Aus einem solchen Vorsteher aber kann leicht ein Despot werden. Wenn er nehmlich kein moralischer Mann ist, die Gunst des Volks besitzt, daß es seinen Willen blindlings befolgt; wenn er seine Gewalt mißbrauchet, Unschuldige vor Gerichte bringet und verurtheilen, hinrichten und vertreiben läßt, neue Vertheilungen der Ländereien und Vernichtung aller Schuldforderungen in Vorschlag bringet, so muß er nothwendig entweder von den Feinden, die er sich durch das alles macht, aufgerieben, oder aus einem Menschen in einen Wolf verwandelt werden. Wird er von diesen verjagt und er kommt wieder zurück, so wird er ein Usurpateur. Gelingt das seinen Feinden nicht, und sie suchen ihn heimlich aus dem Wege zu räumen, so verlangt er von dem Volke eine Leibwache. Erhält er diese, so hat er erreicht, was er wünschte; alle Gewalt ist in seinen Händen, die Wohlhabenden fliehen, die Zurückbleibenden werden hingerichtet, und so ist er nun unumschränkter Herrscher und Despot.[60])

In den ersten Tagen seiner Regierung ist der Despot freundlich und gütig, lächelt jeden an, der ihm begegnet, erklärt, daß er kein Despot sein wolle, macht



60) de Republ. VIII. S. 225—230.

öffentlich und privatim große Versprechungen, tilgt die Schulden des Volks, und vertheilt unter dasselbe und seine Freunde die Ländereien. Wenn er sich vor seinen äußern Feinden theils durch Vergleiche theils durch die Waffen Ruhe verschaft hat, so erregt er immer neue Kriege, damit das Volk unaufhörlich eines Anführers bedürftig sei, und durch Kriegssteuern erschöpft, bei dürftigem Auskommen nicht die Kraft habe, ihm nachzustellen. Durch die Kriege erhält er noch einen Vortheil, indem er diejenigen Männer, denen er einen freien Sinn zutrauet, gegen die Feinde stellen, und so ihrer los werden kann. Auch selbst seine Freunde, die ihm zum Thron verholfen haben, wenn sie eine zu kühne Sprache führen, und wenn sonst noch einige reich, tapfer, klug und von hohem Geiste sind, laden seine Feindschaft auf sich, und er reiniget von allen diesen den Staat, wie der Arzt den Körper, nur aber nach entgegengesezten Maximen. Denn dieser führt das Schlechtere aus, jener das Bessere, und läßt das Schlechtere zurück. Sein Schicksal ist, mit den schlechtesten Menschen und selbst von diesen gehaßt zu leben, oder gar von ihnen hingerichtet zu werden. Zu seiner Sicherheit muß er Miethsoldaten annehmen, und Sclaven zu seinen Trabanten machen, und zu ihrem Unterhalte die Schätze des Staates plündern, und Auflagen machen. Zu spät gehen dem Volke die Augen auf, es haßt und verwünscht ihn, und sucht seiner los zu werden. Der Despot aber behauptet seine Gewalt mit den Waffen auch gegen diejenigen, die ihn erst dazu gemacht haben. Ein bürgerlicher Krieg ist wieder unvermeidlich.[61])

Die Entstehungsart eines despotischen Mannes ist nicht verschieden von der eines demokratischen. Auch bei diesem werden alle Begierden, vorzüglich die nicht noth-

61) de Republic. VIII. S. 230—236.

Digitized by Google

nothwendigen, und unter diesen vorzüglich die unmoralischen (deren es in jedem Menschen giebt, nur daß sie bei einigen durch die Vernunft beherrscht werden) geweckt und aufgeregt, und durch äußere Begünstigungen genährt und gestärkt, daß sie zu mächtigen Leidenschaften heranwachsen, z. B. Betrunkenheit, Wollust. Diesen Leidenschaften wird alle Befriedigung gegeben, alles aufgeopfert; wenn nun das eigne Vermögen bald verschwelgt ist, und die herrschende Sinnlichkeit unwiderstehlich auf Befriedigung dringet, so fodert er von seinen Eltern Geld; wird es ihm verweigert, so entwendet er es heimlich, oder raubt es öffentlich, scheuet sich auch nicht, Vater und Mutter einer Buhldirne wegen zu mißhandeln; wenn das väterliche Vermögen aufgezehret ist, so greift er öffentlich oder heimlich fremdes Eigenthum an, raubt, plündert und mordet, um seine tyrannischen Leidenschaften zu befriedigen. Kurz ein solcher Mensch erstickt alles Gefühl für Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Freiheit und Freundschaft. Gelingt es ihm endlich durch Hülfe anderer ihm gleich gesinnter, die oberste Gewalt an sich zu reißen, dann wird er eine Pest des Staates und der Menschheit.[62])

Die Vergleichung und Schätzung der verschiedenen Staatsverfassungen und Regierungsformen kann aus verschiedenen Gesichtspunkten angestellt werden. Erstlich in Rücksicht auf das Beste des Staats und der Glückseligkeit der einzelnen Bürger. Diese Beurtheilung gründet sich auf folgende Sätze. Von dem Grad der Sittlichkeit hängt der Grad der Glückseligkeit ab. Die Sittlichkeit und die Glückseligkeit eines Staates und eines einzelnen Menschen sind analog. Die höchste Glückseligkeit wird also in demjenigen Staate gefunden, der nach moralischen Principien organisirt und

62) de Republic. IX. S. 237—248.

und regieret wird, das gröſste Elend in dem entgegengesezten. Die Glückseligkeit des Regenten stehet in gleichem Verhältniß mit der Glückseligkeit des Staats. Je weniger der Regent seine eigne und je mehr er die Glückseligkeit aller Staatsbürger suchet, d. i. je sittlicher er ist, desto glückseliger ist er.[63])

Nach diesen Grundsätzen ist ein despotischer Staat der unglücklichste. So wie der Despot ein Sclave seiner Sinnlichkeit ist, und wie das Edelste seines Gemüths dem Unedlen dienen muß, so ist auch in dem ganzen Staate mehr Sclaverei als Freiheit, mehr geistige Armuth als Reichthum anzutreffen. Alles menschliche Elend mit seinen Begleitern, Furcht, Seufzern, Klagen, Thränen blickt einem überall entgegen. — Der glücklichste Staat ist derjenige, wo ein oder mehrere Regenten nach den Gesetzen der Weisheit regieren, und alle Bürger und alle Stände ihre Pflichten erfüllen, und nur das sind, was sie sein sollen. Dieses ist der idealische Staat. Je mehr sich ein wirklicher demselben nähert, desto glücklicher ist er.[64])

Obgleich zwischen dem Ideal und den wirklichen Regierungsformen ein sehr groſser Abstand ist, so hat doch eine von diesen Staatsverfassungen Vorzüge vor der andern. In der einen ist es erträglicher zu leben als in der andern. Eine durch gute Gesetze eingeschränkte Monarchie ist die beste, ohne Gesetze und Einschränkungen die schlimmste Staatsform. Denn die meisten Menschen lassen sich durch eine groſse Gewalt leicht verleiten, sich alles zu erlauben; und die Willkühr, welche durch keine äuſsere

63) de Republic. IX. S. 248, 249. ὁ, τι πολις προς πολιν αρετη και ευδαιμονια, τουτο ανηρ προς ανδρα. S. 270. 271.

64) de Republ. IX. S. 248 — 257.

äußere Macht in Schranken gehalten wird, vergißt auch gewöhnlich das innere Gesetz, dem sie unterworfen sein sollte. Ist aber ein Monarch durch eine gute Gesetzgebung gebunden, und ist er selbst ein moralischer Mann, so kann er auch einen Staat durch gute Regierung um so mehr beglücken, je mehr Macht und Weisheit in einer Person vereiniget ist. Die Oligarchie, da die Staatsgewalt unter einige vertheilt ist, nimmt die mittlere Stelle zwischen der Monarchie und der Demokratie ein. Die Demokratie ist eine durchgängig schwache Regierung, die in Vergleichung mit andern weder viel Gutes noch viel Böses stiften kann, weil die Regierung zu sehr zerstückelt und unter zu viele vertheilt ist. Die Demokratie ist die schlechteste Staatsform, wenn in den andern Gesetze gelten, und die erträglichste, wenn die Gesetze nicht geachtet werden.[65])

Wenn man die Staatsformen in Ansehung des Zwecks des Staates, Freiheit, Einigkeit und Weisheit vergleichet, so ist eine gemischte Regierungsform, welche aus Monarchie und Demokratie bestehet, die vortheilhafteste. Von dieser Art war die Verfassung in Sparta.[66])

Wenn man endlich die Regierungsformen aus dem Gesichtspunkte betrachtet, in wiefern sie die Reformation und Umschaffung eines verderbten Staates befördern oder erschweren, so ist die monarchische am vortheilhaftesten. Denn der Regent darf nur selbst den Weg gehen, welchen die Bürger und der ganze Staat nehmen sollen; und er wird durch sein Beispiel, durch seine Urtheile, durch sein Lob und Tadel leicht diejenige Richtung dem Ganzen geben, welche er will, im Guten und im Bösen. Ist also der Regent nur jung, mit Fähigkeiten und Talenten versehen, und kein Sclave seiner Begier-

65) Politicus S. 99—101. de Legib. III. S. 135, 136. IV. S. 176, 177.

66) de Legib. III. S. 140, 141. IV. S. 178, 179.

Digitized by Google

Begierden, so ist eine Reformation ohne viele Mühe durchzusetzen, wenn er nur erst den Entschluß gefaßt hat, und er so glücklich ist, einen weisen Gesetzgeber zu finden.[67])

## Dritter Abschnitt.

### Von der Gesetzgebung.

Was ist ein Gesetz? Worin bestehet das Wesen eines Gesetzes, welches bei jedem Gesetz, insofern es ein Gesetz ist, vorhanden sein muß? Man fragt also nach der Idee oder Form eines Gesetzes überhaupt, wodurch alles, was gesetzlich angenommen ist, was die Gültigkeit eines Gesetzes erhalten hat, (νομιζομενα) bestimmt wird.[1])

Ein Gesetz ist kein Gegenstand der Empfindung, sondern des Verstandes; ein Urtheil, wodurch etwas Objektives erkannt, bestimmt wird (το οντως αξιον γνωσις). Ein falsches Urtheil, welches keinen objectiven Gehalt hat, ist daher eigentlich kein Gesetz. — Jedes Gesetz muß als etwas Achtungswürdiges, als ein Gut gedacht werden. Denn durch die Befolgung des Gesetzes wird ein Mensch ein rechtlicher und gerechter Mensch. Nun ist aber Gerechtigkeit der Gegenstand der höchsten Achtung, so wie die Ungerechtigkeit der Gegenstand der höchsten Mißbilligung, und so wie die lezte die Bande aller menschlichen Gesellschaft auflöset und zernichtet,

67) de Legib. IV. S. 172—176.
1) Minos S. 124, 125.

Digitized by Google

so erhält sie jene in ihrem Bestehen. Das Gesetz ist also etwas Achtungswürdiges und ein Gut. Daher können nicht alle und jede politische Einrichtungen, nicht alle praktische Urtheile, die in einem Staate angenommen sind, schlechthin für Gesetze gelten, weil einige von ihnen falsch, andere wahr, einige gut, andere böse sind. — Da ein Gesetz nur ein praktisches wahres Urtheil ist, so müssen alle Gesetze, insofern sie Gesetze sind, übereinstimmen. Und so findet es sich auch wirklich. In allen Ländern ist man darin einverstanden, daß Recht Recht, Unrecht Unrecht; daß das Schöne schön, und das Gute gut ist, und niemand urtheilet, daß Recht Unrecht, und Unrecht Recht ist. Nur in der Bestimmung dessen, was recht oder unrecht ist, weichen die Menschen von einander ab, weil sie alle des Irrthums fähig sind, und nicht immer die Wahrheit treffen. So ist es auch mit den Künsten und Wissenschaften. Insofern die Aerzte eine wissenschaftliche Erkentniß besitzen, sind alle ihre Regeln einstimmig; sie weichen nur dann von einander ab, wenn sie von einem Objekte noch keine Wissenschaft haben.[a])

Es ist falsch, wenn man sagt, der allgemeine Gesichtspunkt der Gesetzgebung sei das Interesse der Regierung, oder derjenigen, welche an der Regierung Theil nehmen. Dieses ist freilich dasjenige, was gewöhnlich geschiehet. In jedem Staate beabsichtiget der Regent gemeiniglich nur seinen Vortheil, daß er für sich und seine Nachkommen die oberste Gewalt erhalte, befestige und erweitere; hierauf zwecken seine Verordnungen ab, welche er für Gesetze angesehen wissen will; was mit seinem Interesse übereinstimmt, das nennt er Recht, was demselben entgegen ist, Unrecht; die Handlungen, welche mit demselben streiten, bestraft er als ungerecht. Al-

lein

a) Minos S. 125 — 133.

lein dieses sind im eigentlichen Sinne keine Gesetze, sondern willkührliche partheiische Verordnungen, welche zu keiner allgemeinen Gesetzgebung taugen.[3]) Man findet noch andere Gesichtspunkte, auf welche sich die Gesetze in den Staaten beziehen, welche aber eben so wenig zu einem allgemeinen Princip der Gesetzgebung taugen. In dem einen Staate zwecken die Gesetze auf den Erwerb und das Reichwerden, in einem andern auf Freiheit, in diesem auf eigne Freiheit und Unterjochung anderer, in jenem auf alles dieses zusammengenommen ab, ohne daß ein höchster Zweck bestimmt ist, welchem alle übrigen untergeordnet sind.[4]) Wir wollen den Fall setzen, daß in einem Staate die Gesetze auf den Krieg gehen, so muß man einen Krieg aller gegen alle voraussetzen und annehmen, daß nicht nur Staaten mit Staaten, sondern auch Städte mit Städten, Dörfer mit Dörfern, ein Mensch mit jedem andern in natürlicher Feindschaft leben. Wenn auch dieses wäre, so könnte doch Krieg nicht oberster Zweck sein, weil kein Mensch den Krieg an sich für ein Gut, sondern für ein Uebel hält. Auch könnte kein Staat, der selbst durch innerlichen Krieg und Aufruhr zerrüttet würde, mit den Feinden außer dem Staate Krieg führen. Krieg ist also nicht Zweck sondern nur ein Mittel zur Erhaltung des Friedens, und die Gesetzgebung kann also nicht auf den Frieden um des Kriegs, sondern auf den Krieg um des Friedens willen, ihr Augenmerk richten.[5])

Ein Gesetz muß weder den Vortheil noch den Nachtheil des Einzelnen, sondern das allgemeine Beste eines Ganzes, an welchem jedes Individuum gleichen Antheil nimmt, beabsichtigen, das heißt, es muß die Vereinigung zur bürgerlichen Gesellschaft möglich machen.

3) de Legib. IV. S. 181—183.
4) de Legib. XII. S. 220.
5) de Legib. I. S. 7—13.

Digitized by Google

machen.[6]) In jedem Menschen ist ein Trieb, der auf Befriedigung der Begierden gehet, und durch denselben ist er ein eigennütziges Wesen, das blos auf sich selbst und seinen Vortheil siehet. Wenn dieser Eigennutz zur obersten Maxime erhoben, und ihm die Maxime Recht zu thun untergeordnet wird, so ist keine Vereinigung möglich. Daher macht die sinnliche Natur des Menschen Gesetze nothwendig; denn theils weiß der Mensch nicht, was als Bedingung zur bürgerlichen Vereinigung nothwendig ist, theils hat er nicht allezeit den Willen, seinen Beitrag zum allgemeinen Besten zu geben. Hätte ein Mensch die gehörige Erkenntniß davon und den zureichend guten Willen, so würde er keiner Gesetze bedürfen. Da aber die menschliche Natur nicht so vollkommen ist, so würden die Menschen ohne Gesetze nicht besser als wilde Thiere sein.[7])

Der eigennützige Trieb muß also eingeschränkt werden. Dieses geschiehet durch die Vernunft. Die Vernunft ist also die Quelle und das Princip der Gesetzgebung, indem sie bestimmt, was recht, gut und heilsam, nicht für diesen oder jenen, sondern für alle überhaupt ist.

6) Epistol. VII. S. 120, 121. θεινκι νομυς, μητε νικησασι μητε νικηθεισι νεμειν πλεον, το δε ισον και κοινον πασιν τη πολει. de Legib. IV. S. 183. ταυτας δητε φαμεν ημεις νυν υπ' επικι πολιτειας, υπ' ορθυς νομυς, οσοι μη ξυμπασης της πολεως ενεκα τυ κοινυ στοχαζονται.

7) de Legib. IX. S. 47, 48. ως αρα νομυς ανθρωποις απαγκαιον τιθεσθαι, και ζην κατα νομυς, η μηδεν διαφερειν των παντη ακρωτατων θηριων. ή δε αιτια τυτων ηδε, ότι φυσις ανθρωπων ικανη φυεται, ουτε γνωναι τε τα συμφεροντα ανθρωποις εις πολιτειαν, και, γνωσα το βελτιστον, αει δυναζθαι τε και εθελειν πραττειν. — αλλ' επι πλεονεξιαν και ιδιοπραγιαν ή θνητη φυσις αυτον ορμησει αει, φευγουσα μεν αλογως την λυπην, διωκουσα δε την ηδονην· τυ δε δικαιστερυ τε και αμεινονος επιπροσθεν αμφω τυτω συνησεται. de Legib. I. S. 46.



Digitized by Google

ist. Wenn das Urtheil der Vernunft von dem was Recht und Gut ist, zur allgemeinen Vorschrift und Maxime der bürgerlichen Gesellschaft wird, nach welcher sie sowohl als die einzelnen Bürger ihr Betragen gegen einander und gegen andere Staaten und Bürger einzurichten haben, so ist das ein Gesetz.[8])

Man siehet daraus, daß Plato von den positiven Gesetzen ausging, und ein absolutes Gesetz aufsuchte, welchem die positiven untergeordnet werden müssen. Denn bei allen positiven Gesetzen ist noch immer die Frage, ob sie recht sind; welche nur dadurch beantwortet werden kann, wenn sie nach einem Gesetz beurtheilet werden, welches selbst das Princip alles Rechtverhaltens ist. Dieses Gesetz ist das Sittengesetz: handle nach Vorschrift der Vernunft, aus welchem Plato das Princip aller politischen Gesetze ableitet. Denn die Vernunft ist das gesetzgebende Vermögen in dem Menschen, und auch selbst das oberste Gesetz, welchem sowohl die Handlungen in moralischer als die Gesetze in politischer Rücksicht gemäß sein müssen.[9]) Da nun Gott der Gesetzgeber des Sittengesetzes und das Ideal der Sittlichkeit ist, so ist Gott eigentlich in jedem guten Staate, durch die Vernunft das oberste Gesetz. Jeder Staat ist glücklich, wo die-

8) de Legib. I. S. 45. ταυτην δ' ειναι την τε λογισμου αγωγην χρυσην και ιερην της πολεως κοινον νομον επικαλουμενον. IV. S. 181. Minos S. 138. ειναι και εν τοις συγγραμμασι τοις περι των δικαιων και αδικων, και ολως περι πολεως διακοσμησεως τε και περι τε, ως χρη πολιν διοικειν, το μεν αριστον νομος εστι βασιλικος.

9) de Legib. I. S. 46. και ὁτι πολιν και ιδιωτην, τον μεν λογον αληθη λαβοντα εν ἑαυτῳ περι των ἑλκειν τουτων, τουτῳ ἑπομενον δει ζην· πολιν δε, ἡ παρα θειον τινος, ἡ παρα τουτο τε γνοντος ταυτα λογον παραλαβουσαν, νομον ἡγεμονα, ἑαυτῃ τε ὁμιλειν και τοις αλλοις πολεσιν.

Digitized by Google

dieses Gesetz, nicht aber menschliche Willkühr, allgemein geltend ist.[10])

Das Princip der Gesetzgebung ist also Vernunft, und der oberste Zweck derselben ist Sittlichkeit und gesammte Tugend. Der Gesetzgeber muß darauf seine Sorgfalt richten, daß nicht etwa eine Vollkommenheit des menschlichen Geistes zum Nachtheil der andern, sondern alle gleichmäßig unter der freien Thätigkeit der Vernunft befördert werden; daß Tapferkeit und Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit in unzertrennlichem Zusammenhange sich verbreite; daß die Herrschaft der Sinnlichkeit eingeschränkt und der Vernunft unterworfen werde. Er muß richtige Begriffe von den Gütern und ihrer richtigen Unterordnung besitzen, und sie allgemeiner machen; er muß lehren, die Vollkommenheit der Seele, die Tugend für das höchste Gut zu halten, und diesem die Vollkommenheit des Körpers und des äußern Zustandes unterzuordnen. Nächst diesen muß er Gesetze für die eheliche Gesellschaft und die gute Erziehung der Kinder geben, Verordnungen über den Vermögenszustand und den Aufwand machen; bestimmen, was in den Verträgen, Verbindungen und Verhältnissen gegen andere Recht und Unrecht ist; Belohnungen für die guten und gehorsamen Bürger, Strafen für die ungehorsamen bestimmen; und anordnen, wie es mit der Beerdigung der Verstorbenen gehalten werden soll. Zuletzt muß er noch Männer bilden, welche über die Beobachtung der Gesetze halten, und nach eben denselben Grundsätzen verfahren, damit durch die Vernunft Einheit und Zusammenhang erhalten werde,

 indem

10) de Legib. IV. S. 179, 180. λεγω δη και νυν ὁτος ὁ λογος αληθεις χρησιμος, ὡς ὁσον αν πολεων μη θεος αλλα τις αρχη θνητος, ουκ εστι κακων φυσεως ὑδε πονων ανευρεσις. de Republ. VII. S. 133.

indem sie alle Richtungen und Gesichtspunkte auf Weisheit und Gerechtigkeit vereiniget.“)

Es scheint, als wenn Plato die Grenzen der Gesetzgebung verkannt, und ihr einen zu grossen Umfang gegeben hätte. Dieser Irrthum war auch leicht möglich. Indem er die positive Gesetzgebung dem Princip der innern absoluten Gesetzgebung unterordnete, und das Sittengesetz als die unveränderliche Norm derselben aufstellte, so konnte er leicht auf den Gedanken verleitet werden, die innern pflichtmäßigen Handlungen gehörten auch mit in das Gebiet der äußern Gesetzgebung, und das innere Gesetz freier Handlungen müsse von dem Gesetzgeber in der bürgerlichen Gesellschaft promulgiret und zur allgemeinen Befolgung vorgestellt werden. Von dem lezten war er wirklich überzeugt, aber so, daß er dabei den Unterschied zwischen der Moral und Politik nicht ganz und gar verkannte. Es war für ihn ausgemacht, daß die Erkenntniß der Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen, die einzige sichere Grundlage der Gesetzgebung sei; daß nur derjenige, der den Willen hat, sie zu befolgen, den bürgerlichen Gesetzen willigen Gehorsam leisten könne; daß, wo die moralische Bildung fehlet, gute Gesetze ohne Einfluß sind; daß daher auch die Erziehung dem Gesetzgeber vorarbeiten, und die Gemüther für alles Gute empfänglich machen müsse; daß, wenn die häusliche Erziehung den Grundsätzen des Gesetzgebers widerspricht, alle Gesetze vergeblich sind.“)

Dem

11) de Legib. I. S. 17—20.

12) de Republ. IV. S. 334, 335. de Legib. VII. S. 330, 320, 324. τα των δικαιων τε και ελευθερων εν ταις πολεσιν ηδη, ταχ' αν ακουσαντι ως φυσιον αφικοιτ' αν την ορθην, ουκ χωρις της ιδιας διαιτησεως εν ταις πολεσιν ορθως γιγνομενης μειζην αν τη κατα τις βιοτο ξυν τοις βελτιστοις διαιτησις νομιν. και ταυτα εινομι αυτος νομος αν τοις νυν ειρησει χρηστ· και χρησιμος ω, την τε α-

Digitized by Google

Dem ungeachtet schließt Plato alles, was zur Moral und Erziehung gehöret, von dem Gebiete der Gesetzgebung im strengen Sinne aus. Von den Regeln der Erziehung sagt er es ausdrücklich, daß es unschicklich und unstatthaft sein würde, die so mannichfaltigen kleinen und doch nicht unwichtigen Gegenstände der häuslichen Erziehung bestimmten Gesetzen und Strafen zu unterwerfen; und er befürchtet mit Recht noch überdieß den Nachtheil, daß auch die übrigen Gesetze in Verachtung kommen würden, da diese gewiß oft und im Verborgenen übertreten werden könnten. Aus dem Grunde hält er es für rathsamer, daß der Gesetzgeber das Nöthige über die Erziehung bekannt mache, doch nicht als Gesetz, sondern nur als Belehrung und Ermahnung.[13]) Eben dieses gilt auch von den moralischen Gegenständen, von den Pflichten gegen sich und andere, von der Religion und überhaupt von der moralischen Gesinnung. Alles dieses, sagt er, läßt sich nicht unter der Form eines Gesetzes vortragen, wahrscheinlich weil es unschicklich sein würde, den Geboten, welche uns die Vernunft auferlegt, deren Verbindlichkeit jeder in seinem eignen Bewußtsein anerkennet (daher sie auch der Grieche innere Gesetze, αγραφα νομιμα nennt) durch äußere Promulgation erst Gesetzeskraft geben zu wollen.[14]). Weil



κιον και πολυ αμα την αυτου διανοιαν ευθαμιονα. Politicus S. 214.

13) de Legib. VII. S. 320. και γαρ δη σμικροτητα αυτων και πυκνοτητα επεζηκας ειδοντα ποιειν νομους, ακριτους αμα και ασχημον. διαφθειρει δε και την της γραφης τιθεντας νομους, εν τοις σμικροις και πυκνοις αδιαθετουν τον ανθρωπων παρανομειν. S. 324, 330.

14) de Legib. VII. S. 330. ότι ταυτ' αν παντα, όσα νυν διεξερχομεθα, τα καλυμενα υπο των πολλων αγραφα νομιμα· και ὃς πανταις νομοις εγκαμαζουσιν, ὡι αλλα τινα η τα τοιαυτα ξυμπαντα. και ετι γε ὁ νυν δη λογος ἡμιν επεχειθειτ, ὡς ουτε νομους δει προσαγορευειν αυτα, ουτε αρχην

aber von der Ueberzeugung der moralischen Wahrheiten der Gehorsam gegen gute bürgerliche Gesetze abhängt, so soll dem Gesetzbuche eines Staates die Vorstellung der vornehmsten Pflichten gegen sich, gegen andere und gegen Gott als Einleitung vorausgeschickt werden.[15]) Nächstdem bleibt Tugend und Glückseligkeit immer der erste Gesichtspunkt bei der Gesetzgebung; der lezte Zweck, worauf alle Gesetze, Verordnungen und Einrichtungen sich beziehen müssen.[16])

Diese Grenzen hat Plato auch in seinem Werke über die Gesetze größtentheils beobachtet. Keine eigentliche moralische Pflicht wird geboten, keine Uebertretung derselben verboten, als Gegenstand äußerer Zwangsgesetze. Doch gilt dieß mit einiger Einschränkung. Einige Gegenstände der angewandten Moral macht er zugleich zu Gegenständen der äußern Gesetzgebung, z. B. das Verhalten in Ansehung des Geschlechtstriebes, daß jeder zur Fortpflanzung des Geschlechts von dem dreißigsten bis zum fünf und dreißigsten Jahre heirathen soll, wenn er nicht eine Geldstrafe und Schande auf sich laden will.[17]) Zweitens, wenn die Verletzungen der Pflichten mit Verletzung der äußern Rechte verknüpft sind, so werden sie als bürgerliche Verbrechen betrachtet und bestrafet. Hieher gehören alle Kriminalgesetze, welche vorzüglich den Inhalt des neunten und eilften Buches seiner Gesetze ausmachen.

φημι εγω, τριττας καλως. δεομαι γαρ υμων πασης ειναι παντελους, μεταλλ παντων οντως των εν γραμμασι τεθραμμενων τε και πεπαιδευμενων, και των επι τελειοτητι σπευδοντων, αττικους οιους πατρια και παντοπασιν αρχαια νομιμα· α καλως μεν τεθεντα και ειδοτα παση συντριφ περιλαβοντα σχει τους τοτε γραφεντας νομους.

15) de Legib. IV. S. 199—201. V. S. 210. 219.

16) de Legib. VI. S. 288. III. S. 129. VII. S. 330, 331. Epistola VIII. S. 159, 160.

17) de Legib. IV. S. 195, 196.

Digitized by Google

machen. Drittens. In einem Punkte entfernt sich Plato von jenen Grenzen am weitesten, wenn er die Ueberzeugung von Gottes Daseyn, Vorsehung und Heiligkeit als Gegenstände der Politik betrachtet, und diejenigen zur Strafe gezogen wissen will, welche diese Religionswahrheiten leugnen[18]). Wenn gleich Plato diese Irrthümer aus dem Gesichtspunkte betrachtet, insofern sie für die Moralität der Mitbürger nachtheilig sind, so hat er doch dabei die Grenzen der Politik verkannt, welche es nur mit den äußern Handlungen, nicht mit der innern Ueberzeugung der Bürger zu thun hat.

Welche Gegenstände nun eigentlich innerhalb diesen Grenzen für die Gesetzgebung gehören, hat Plato nicht bestimmt. Es wird sich aus der Uebersicht der Platonischen Gesetze, welche wir unten geben wollen, ergeben, was Plato dahin rechnete. So viel erhellet aber aus dem, was wir gesagt haben, daß Plato bei der Gesetzgebung hauptsächlich darauf gesehen wissen wollte, daß die Bürger durch ihre moralische Gesinnung so viel als möglich der positiven Gesetze entbehren können. Denn wo die Glieder eines Staats vernünftig sind und einen guten Charakter haben, da thun sie von selbst, was sie thun sollen, und bedürfen keiner Gesetze; wo aber der Charakter verdorben ist, da helfen auch die Gesetze nichts.[19]) Dieses ist auch unstreitig das beste Mittel, das Geschäft der Gesetzgebung so viel als möglich zu vereinfachen.

Jedes Gesetz, als Gesetz betrachtet, ist ein bloßes Gebot oder Verbot mit Hinzufügung der Strafe, welche für die Fälle der Uebertretung bestimmt ist. Die Strafe ist nichts anders als ein Zwang, wodurch man die Befolgung des Gesetzes bewerkstelligen will. Es giebt aber



18) de Legib. X. S. 113. seq.

19) de Republ. IV. S. 338 — 341. de Legib. IV. S. 190.

Digitized by Google

noch ein sanfteres Mittel, um diese Absicht zu erreichen, woran noch kein Gesetzgeber gedacht hat, nehmlich die Ueberzeugung, wenn man mit dem Gesetz vernünftige Beweagründe verbindet, durch welche die Bürger sich selbst bestimmen können, aus freiem Entschluß, ohne Rücksicht auf Zwang und Strafe, das Gesetz zu erfüllen.[20]) Ein Beispiel von diesen beiden Arten von Gesetzen ist folgendes. Jeder Mann soll zwischen dem dreißigsten und fünf und dreißigsten Jahre ein Weib nehmen; wer das nicht thut, soll eine bestimmte Geldstrafe erlegen, oder auf eine bestimmte Weise etwas von seiner bürgerlichen Ehre verlieren. — Dieß ist das einfache bloße (ἁπλῶς) Gesetz. Mit Bewegungsgründen versehen, lautet es so. Jeder soll in der bestimmten Zeit heirathen. Denn durch die Ehe, wenn jeder an seiner Stelle Nachkommen hinterläßt, kann nur das menschliche Geschlecht fortdauern, und eine Art von Unsterblichkeit erlangen, eine Unsterblichkeit, welche auch jeder schon für sich wünschet, und durch seine Kinder und seine Thaten zu erwerben strebet. Es ist gegen die Pflicht, sich dieser Unsterblichkeit mit Willen zu berauben; derjenige beraubt sich aber derselben absichtlich, der nicht auf eheliche Verbindung und Fortpflanzung seines Geschlechts denket. — Wer also das Gesetz nicht befolget, der soll so und so bestraft werden.[21])

Da die positiven Gesetze auf besondere Umstände und Verhältnisse sich beziehen, welche sich oft verändern, so müssen sie auch selbst abgeändert werden, so oft es nöthig ist. Ueber die Gesetze ist noch die Gesetzgebungskunst erhaben, als eine Wissenschaft, welche die Gesetze nach den Umständen anpaßt, die vorhandenen prüft, verbessert und abändert. Ueberhaupt muß jedem Bürger, vorzüglich der

20) de Legib. IV. S. 193—201.

21) de Legib. IV. S. 195, 196.

Digitized by Google

der Gesetzkommission, immer das Recht zustehen, die Gesetze zu prüfen und zu beurtheilen, wenn sie nur immer das Princip und den Zweck der Gesetze vor Augen haben, und nach eben denselben Grundsätzen verfahren. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, die Gesetzgebung eines Staats der Vollkommenheit immer näher zu bringen, wenn es Männer giebt, welche nach einerlei Ideal an der Verbesserung der Gesetze arbeiten.[22])

Auf die kriminelle Gesetzgebung, auf Verbrechen und Strafen, hat Plato vorzüglich seine Aufmerksamkeit gewendet. Seine Gedanken über den Zweck dieser Gesetzgebung, über die Arten und Grade der Verbrechen, über den Zweck der Strafen, und endlich über die Kriminaljustiz, verdienen daher hier eine Stelle.

Obgleich in einem gut organisirten und regierten Staate, wo eine zweckmäßige Erziehung eingeführt und herrschend ist, gar keine Verbrechen zu befürchten sein müßten, so sind doch Gesetze über diese Gegenstände nicht überflüßig, theils weil die Bürger dieses Staates noch immer Menschen sind, welche aus Schwachheit sündigen können, theils weil doch zum wenigsten die Sclaven und die Fremden dergleichen Uebelthaten begehen können. Der Zweck dieser Gesetzgebung ist, böse Menschen ganz oder zum Theil zu bessern, oder wenn das nicht möglich ist, den Staat von denselben zu reinigen, und andere Bürger von straffälligen Handlungen abzuschrecken; mit einem Wort, der Zweck dieser Gesetze ist, es dahin zu bringen, daß die Bürger die Ungerechtigkeit verabscheuen, die Gerechtigkeit lieben, oder doch zum wenigsten nicht hassen. Die Mittel dazu können mannichfaltig sein, als



22) de Legib. VI. S. 285—289. Politicus S. 81, 82, 85, 87.

Belehrung, Handlungen, Ehre, Schande, Geld- und andere Strafen.[23])

Plato unterscheidet zwischen Handlungen, welche wider die bürgerlichen Gesetze sind und dem Nächsten Schaden zufügen, und solchen, welche für den andern schädlich sind, ohne daß sie gegen die Gesetze sind. Beispiele von jenen sind Raub, Diebstahl, Mord; von diesen, wenn bei gymnastischen oder kriegerischen Uebungen einer von dem andern zufällig beschädiget wird. Jene entspringen aus einem unsittlichen, diese weder aus einem moralischen noch unmoralischen Zustande. Jene sind eigentlich ungerechte Handlungen (ἀδικήματα).[24]) Ungerechte Handlungen sind alle diejenigen, welche aus der Herrschaft der Sinnlichkeit entspringen. Die Quelle derselben ist dreifach; sie ist entweder eine sinnliche Begierde, oder ein sinnliches Gefühl, (z. B. Zorn, Schmerz, Furcht) oder Unwissenheit, das ist Mangel an Kenntniß, oder Mangel an Aufmerksamkeit auf das sittlich Gute. Diese Unwissenheit ist entweder mit Selbstdünkel und der Einbildung, das zu wissen, was man nicht weiß, verbunden oder nicht.[25])

Die

23) de Legib. IX. S. 2, 3, 5. 21, 22. ὅταν ἔτι τις ἀδικήσῃ μεγα ἢ σμικρον, ὁ νομος αὐτον διδαξῃ και ἀναγκασῃ τοιαυταν εἰς αὐθις το τοιουτον ἢ μηδεποτε ἐτι ταυτα ποιειν ἢ διαφερόντως ἧττον πολλ, προς τῃ της βλαβης ἐκτισει. ταυτα εἰτε ἐργοις ἢ λογοις, ἢ μεθ' ἡδονων ἢ λυπων, ἢ τιμων ἢ ἀτιμιων, και χρημασιν ζημιας ἢ και δωρων, ἢ και τοιαυταν ἧττω τροπῳ τινος, μισησαι μεν την ἀδικιαν, τιθεναι δε ἢ μη μισειν την τε δικαιαν φυσιν, ἀυτο ἐστι τουτο ἐργον των καλλιστων νομων.

24) de Legib. IX. S. 20, 21.

25) de Legib. IX. S. 24, 22, 23.

Digitized by Google

Die Unwissenheit ist die Quelle der meisten Vergehungen; wenn sie mit Stärke und Macht verbunden ist, der grösten Verbrechen und rohesten Handlungen; wenn sie aber mit Schwachheit verbunden ist, wie bei Kindern und Greisen, nur schwacher Vergehungen. Hierauf müssen die Gesetze Rücksicht nehmen, und gegen die lezten gelinder als gegen die erstern verfahren. Diese Unwissenheit liegt übrigens bei allen straffälligen Handlungen zum Grunde, sie mögen aus einer herrschenden Begierde oder aus einem starken sinnlichen Gefühle entspringen.[26])

Keine unsittlichen Handlungen sind frei. Denn der Wille, wenn er frei und nach wahrer Erkenntniß handelt, handelt allezeit sittlich. Eine unsittliche Handlung kann hingegen vorsätzlich oder unvorsätzlich sein (ἑκούσια ἐπιβουλαί, προνοίαι, ἀπροβούλευτοι). Dieser Unterschied ist wichtig, vorzüglich für den Gesetzgeber und den Richter; aber er ist von Plato mehr durch Beispiele erläutert als durch deutliche Begriffe bestimmt worden. Das Beispiel, welches er dazu wählet, ist Mord. Es kann einer einen andern tödten, ohne den Vorsatz dazu gehabt zu haben, z. B. im Kriege, oder bey gymnastischen Uebungen. So kann der Arzt ohne seinen Willen und ohne Schuld Ursache von dem Tode eines andern sein. Es giebt noch andere gewaltsame aber unvorsätzliche Handlungen, wodurch einer sein Leben verlieren kann, z. B. durch die Hand, durch den Druck des Körpers, durch den Gebrauch eines Werkzeuges oder Gewehres, durch die Reichung einer Speise oder eines Tranks, u. s. w. Zweitens, diesen Fällen sind diejenigen entgegen gesezt, wo der Mord mit Vorsatz beschlossen und ausgeführt wird. Die Hauptquelle des vorsätzlichen Mords ist theils

26) de Legib. IX. S. 23, 36, 37.

theils Habsucht, welche aus einer verkehrten Schätzung des Reichthums und einer fehlerhaften Erziehung entspringt; theils das unruhige Streben des Ehrgeizes, welcher Neid erzeuget; theils Furcht und böses Gewissen, wenn man diejenigen aus dem Wege schafft, welche um böse Thaten wissen. Drittens entspringen auch Mordthaten aus dem Zorne, und diese sind von gedoppelter Art. Zuweilen geschiehet es, daß einer, durch Zorn gereizt, seinen Beleidiger schlägt, und, ohne es zu wollen, tödtet. Reue folgt sogleich auf die Handlung. Diese That ist weder ganz vorsätzlich noch ganz unvorsätzlich, doch nähert sie sich mehr der unvorsätzlichen. Wenn aber einer seinen Zorn unterdrückt, um bei gelegener Zeit Rache zu nehmen, und dann seinen Feind nach vorhergegangenem Entschlusse tödtet, ohne daß Reue darauf folget, so ist es eine vorsätzliche Mordthat, welche einer mit Freiheit unternommenen ähnlich, aber doch nicht so ganz vorsätzlich ist, als jene Mordthaten der zweiten Art. Die Mordthaten aus Zorn können daher nicht so hart gestraft werden, als die, welche aus einer herrschenden Begierde entspringen.[27])

Wenn einer von einem feindlich angefallen wird, und er tödtet zu seiner Selbstvertheidigung den Angreifer, so ist er von allem Verbrechen frei. Dieses Recht der Nothwehr stehet aber dem Sohn gegen seinen Vater, und dem Sklaven gegen seinen Herrn nicht zu.[28])

Einige Verbrechen werden offenbar und mit Gewalt, andere heimlich und mit hinterlistigem Betrug, noch andere auf beide Arten zugleich ausgeübt. Die Verbre-

27) de Legib. IX. S. 17—21. 22—25. 26—30. 30—31. 36—38. 54.

28) de Legib. IX. S. 35, 36. 46.

Digitized by Google

Verbrechen von der zweiten und dritten Art verdienen eine härtere Strafe.[29])

Die Verbrechen sind entweder Staats- oder Privat-Verbrechen; durch diese werden einzelne Bürger, durch jene der ganze Staat in ihren Rechten gekränkt und beleidiget. Außer diesen giebt es noch Verbrechen gegen die Religion. Diese und die Staatsverbrechen sind am strafwürdigsten. Auch bei den Privatverbrechen wird der Grad der Verschuldung durch die Person, gegen welche sie gerichtet sind, bestimmt. Einen freien Menschen schlagen oder beschimpfen, ist ein größeres Verbrechen, als einen Sclaven; noch höher steigt die Schuld, wenn sich Kinder auf diese Art an den Eltern vergreifen.[30])

Der Gesetzgeber muß bei den Verbrechen auf zweierlei Rücksicht nehmen; daß der Schade, welche durch eine ungerechte Handlung einem zugefügt worden, so viel als möglich ersezt und alles in den vorigen Stand gesezt, und zweitens, daß die ungerechte Handlung bestraft werde.[31a])

Strafen sind gewisse Leiden, welche dem Verbrecher zugefügt werden. Es könnte scheinen, als wäre es nicht weniger ungerecht, einem Menschen z. B. das Leben zu nehmen, weil er einen andern ermordet hat, als daß dieser einem andern das Leben geraubt hat. Allein da das Bestrafen eine Handlung der Gerechtigkeit ist, so muß auch das Leiden, welches jener Handlung ent-

29) de Legib. IX. S. 21.

30) de Legib. VI. S. 282. IX. S. 2.

31a) de Legib. IX. S. 61, 62, 27, 28.

Digitized by Google

entspricht, gerecht und der Sittlichkeit nicht widersprechend sein.[31b])

Die Strafen werden den Verbrechern nicht deswegen zugefügt, weil sie Unrecht gethan haben, denn was einmal geschehen ist, das kann nicht ungeschehen gemacht werden, sondern damit sie in der Folge die Ungerechtigkeit hassen, und andere ein Beispiel daran nehmen. Wenn sie aber so tief gefallen sind, daß alle Besserungsmittel fruchtlos sind, so hört der Zweck der Strafen die Verbrecher zu bessern auf, aber ein anderer tritt an dessen Stelle, den Staat von bösen Menschen zu reinigen.[32]) Daher muß der Gesetzgeber und auch der Richter darauf seine ganze Aufmerksamkeit richten, daß sie den Grad der Strafe dem Grade der Schuld genau anpassen, und nach den Regeln der Gerechtigkeit bestimmen, was der Uebertreter der bürgerlichen Gesetze thun und leiden soll. Seine Erziehung und sein ganzes Betragen, z. B. ob er schon einmal die nehmliche That begangen hat, ob er durch die Strafe gebessert worden ist oder nicht, muß dabei in Betrachtung gezogen werden. Wenn einer eine gute Erziehung genossen hat, und doch eine verabscheuungswürdige That begehet, den muß man als einen verworfenen Menschen bestrafen. Je verabscheuungswürdiger eine Handlung ist, welche mit Vorsatz ausgeführt wird, desto größer muß die Strafe sein. Wenn einer den Vorsatz hatte, aber die Ausführung wird durch äußere Umstände verhindert, so ist der Vorsatz eben so strafwürdig, als wenn die That wirklich vollbracht wäre, wenn man nicht um des

31b) de Legib. IX. S. 15, 16.

32) de Legib. XI. S. 165. IX. S. 5, 22. Gorgias S. 65, 66.

Digitized by Google

deswillen die Strafe mildern will, weil ein gutes Schicksal das Verbrechen vereitelt hat.[33])

Die Strafen, von welchen Plato zu den bestimmten Zwecken Gebrauch macht, sind die Todesstrafe, Gefängniß, Verweisung aus dem Lande auf verschiedene Zeit, Geldstrafe, Verlust der Ehre. Die Todesstrafe ist die härteste. Die größten Verbrecher und diejenigen, bei denen keine Besserung mehr zu hoffen ist, werden damit bestraft. — Plato unterscheidet dreierlei Gefängnisse; eins zum bloßen Verhaft, eins zur Besserung, und eins zur Strafe. In das zweite kommen z. B. diejenigen, welche falsche Religionsbegriffe haben, oder die Grundwahrheiten der Religion läugnen, ohne doch ganz unmoralisch zu sein; die Gesetzkommission hat nur allein Zutritt zu ihnen, um ihr Gemüth zu bessern. Nach fünf Jahren werden sie losgelassen; und wenn sie dann wieder gegen die Religion sündigen, mit dem Tode bestraft. Menschen, die nicht nur keine Religion, sondern auch keine Achtung gegen Menschen haben, und sie überreden, daß sie die Götter durch Opfer und Gebetsformeln versöhnen können, werden zeitlebens in dem dritten Gefängnisse eingesperrt. Geldstrafe findet nur statt zum Schadenersatz. Wenn einer als ein unwürdiger Bürger aus der Verbindung mit dem Staate ausgestoßen wird, und sein Vermögen verliert, so fällt es nicht dem Staate zu, sondern sein Sohn oder der nächste Anverwandte tritt an die Stelle des Verbrechers in das Verhältniß mit dem Staate und in das Vermögen ein.[34])

Ueber-

33) de Legib. XI. S. 165. ἐν δὴ πάντων ἕνεκα χρὴ νόμον πρὸς ταῦτα τὰ τοιαῦτα βλέποντας τὰς ποινὰς, τοξότου μὴ κακὸν τοξάζεσθαι δίκην, τὸ τὸ μεγαθὸς τῆς κολάσεως ἑκάστων ἕνεκα καὶ πάντελῶς τῆς ἀξίας. IX. S. 5. 51. 32.

34) de Legib. IX. S. 6. 22. X. 114. 116. — IX. S. 6. 9.

Digitized by Google

Ueberhaupt ist Plato darauf bedacht gewesen, die Kinder der Verbrecher, wenn sie nicht Theil an der Schuld ihrer Eltern genommen haben, nicht unschuldig leiden zu lassen, und ihr Schicksal, welches auch oft in cultivirten Ländern sehr hart ist, zu erleichtern. Ihnen bleibt daher ihr rechtliches Vermögen unangetastet, sie trifft keine Schande, sie werden vielmehr geehret, daß sie nicht in die Fußtapfen ihrer Eltern treten; und wenn sie unmündig sind, so soll der Staat als Vater für ihre Erziehung und für ihr Vermögen sorgen. Ueberhaupt geht die Strafe in der Regel nie auf die Kinder und die Verwandten über, nur den Fall ausgenommen, wenn Vater, Großvater und Urgroßvater, sich eines Kapitalverbrechens schuldig gemacht haben, dann soll die Familie mit ihrem erworbenen Vermögen aus dem Staate geschafft werden.[35]) Noch ein eigenthümlicher Zug dieses Gesetzbuches ist, daß die gesetzliche Strafe von demjenigen erlassen werden kann, der durch das Verbrechen beleidiget ist, es sei der Staat oder ein Privatmann.[36])

Alle Bürger können ihre Streitigkeiten, wenn sie wollen, zuerst durch Schiedsrichter entscheiden lassen, und dazu wählen, welchen sie wollen. Dann müssen noch zwei Gerichte angeordnet werden, eins für Privat- das zweite für öffentliche Rechtssachen. Die lezten, z. B. Staatsverbrechen, gehören eigentlich für das Forum des gesammten Volks; denn der ganze Staat ist beleidiget worden, und jedes Staatsglied würde unzufrieden sein, wenn es nicht an diesen öffentlichen Verhandlungen Theil nehmen dürfte. Auch an den Gerichten für Privatsachen muß gewissermaßen jeder Theil nehmen dür-

35) de Legib. IX. S. 9. 6. X. S. 117.

36) de Legib. IX. S. 35, 36.

Digitized by Google

dürfen. Denn wer dieses Recht nicht hat, der kann sich als vom Staate ausgeschlossen betrachten. Ueber diese Volksgerichte ist aber noch ein höchstes Gericht, welches aus den weisesten und rechtschaffensten Männern bestehet, die Urtheilssprüche untersuchet und bei streitigen Fällen das entscheidende Urtheil fället [37]) In Kriminalfällen wird das Gericht öffentlich gehalten, der Kläger und der Beklagte tragen ihre Klagen und Vertheidigungen selbst vor; denn Advocaten, welche durch Chicane und Rednerkünste die Sachen verdrehen, sollen nicht geduldet werden. Das Verhör wird dreimal wiederholet, und dann endlich das Urtheil gefällt. Der Beweis wird durch Zeugen und Thatsachen geführet. Der Eid ist ein sehr unsicheres Mittel, um eine Sache zu beweisen, und wo er eingeführet ist, da giebt es viele Meineide, weil der religiöse Glaube gesunken ist. Der Eid kann daher überhaupt nur da erlaubt werden, wo der Schwörende, soweit die menschliche Einsicht reicht, keinen Vortheil durch den Meineid erlangen kann. In den übrigen Fällen ist der Eid, weder von Seiten der Richter, noch von Seiten der Parthien verstattet. Wenn ein Zeuge zweimal ein falsches Zeugniß abgelegt hat, so kann er nicht mehr durch das Gesetz dazu gezwungen werden; geschiehet es zum drittenmal, so ist es ihm verboten; sollte er aber dennoch so verwegen sein, es zu thun, so hat er den Tod verdient.[38])

Durch die Gesetze kann den Richtern nicht alles so umständlich und in das kleinste Detail vorgeschrieben werden, daß sie durch ihre eigne Beurtheilung nicht auch dieß oder jenes entscheiden müßten. Wenn es auch möglich

37) de Legib. VI. S. 282—284. XII. S. 207.

38) de Legib. IX. S. 7, 8. XI. S. 171—174. XII. S. 190—192.



Digitized by Google

lich wäre, so müßte ihnen doch die Beurtheilung über das Factum überlassen werden. Aber auch die Bestimmung der Strafe und des Schadenersatzes können die Gesetze nicht vollkommen leisten. Der Gesetzgeber muß aber wohl überlegen, was er der Willkühr und dem Urtheil der Richter überlassen muß und darf. Es kommt dabei alles darauf an, wie und mit welchen Männern die Gerichte besetzt sind. Wo das ganze Volk Richter ist, wo es zu laut in den Gerichtssitzungen und wie auf dem Theater zugehet, und der eine Redner beklatscht, der andere ausgezischt wird, da muß der Willkühr nur wenig frei gelassen sein. Ganz anders ist es, wenn die Richter weise, wohl unterrichtete und rechtschaffene Männer sind.[39])

---

Es würde nicht zweckmäßig sein, wenn wir die einzelnen Gesetze des Plato vollständig und ausführlich hierher setzen wollten. Denn theils würde es zu viel Raum einnehmen, und theils sind viele Gesetze nur gewissen Localumständen angepaßt. In das System seiner Philosophie gehören überhaupt nur die Grundsätze und Gesichtspunkte, nach welchen die Gesetze abgefaßt und eingerichtet sind. Indessen mag doch ein kurzer Abriß, der die Haupttitel dieser Gesetze enthält, als Anhang diesen Abschnitt beschließen.

Man

39) de Legib. IX. S. 49, 50. ἐν μεν γαρ κατα κρατος αναγκαιον επιτρεπειν κρινειν, το, ποτερον εγενετο ἡ ου γενετο ἑκατον τουτων· το δε μηδεν επιτρεπειν αυ περι τε τι δει ζημιουσθαι, και πασχειν τι χρεων τον αδικησαντα αυτον τι, αλλ' αυτον περι πασων νομοθετησαι σμικρον και μεγαλην, σχεδον αδυνατον.

Man kann das Gesetzbuch des Plato, wie wir schon oben erinnert haben, in zwei Abschnitte eintheilen. Der erste enthält die Einleitung, der zweite die Gesetze selbst. Die Einleitung trägt die Pflichten gegen Gott, sich und andere Menschen, nebst den Beweggründen zu ihrer Befolgung vor, und giebt eine Anweisung zur vernünftigen Erziehung. Sittlichkeit und Erziehung sind die Grundpfeiler des Staates; denn durch jene wird das Gemüth der Bürger bestimmt, alles was Gott, ihre Pflicht und die bürgerlichen Gesetze von ihnen fodern, willig und gerne zu thun; durch diese wird diese gute Denkungsart auf die Nachkommen fortgepflanzt. Von beiden hängt die Erhaltung und der Wohlstand des Staates ab.

Die Gesetze selbst betreffen theils die Verfassung und Verwaltung des Staates, theils einzelne Staatsglieder, Gewerbe, und Zwecke des Staats. Die erstern beziehen sich auf einen bestimmten Fall, nehmlich die Gründung einer Kolonie in Kreta und sind daher einem großen Theile nach local. Die Zahl der Bürger wird festgesetzt und das Grundeigenthum in eben so viele gleiche Theile getheilt, welche unzertrennlich und unveräußerlich sind. Die Bürger haben dieses Eigenthum gleichsam nur zur Lehen von dem Staate. Wenn ein Bürger stirbt, so tritt sein Sohn an seine Stelle; stirbt die Familie aus, so wird ein anderer damit belehnt. Selbst bei Bestrafungen und Schadenersatz kann dieses ursprüngliche Eigenthum nicht, sondern nur das erworbene angegriffen werden. Da das erworbene Vermögen sehr ungleich sein wird, so muß durch eine verhältnißmäßige Vertheilung der Abgaben die Gleichheit wieder hergestellt werden.[40]) Die Anlegung einer Stadt, Sor-



40) de Legib. V. S. 220—233. IX. S. 6. 9. V. S. 239—241. XII. S. 805.

ge für ihre Sicherheit und Gesundheit.[41]) — Die Bestimmung der Staatsverfassung, die Wahl und Anordnung der Magistrate, welche in einem Staate von eben so großer Wichtigkeit ist, als die Gesetzgebung selbst. Der oberste Magistrat ist die Gesetzkommission (νομων φυλακες), welche für die Beobachtung der Gesetze sorgt und die Vermögenslisten aller Bürger in Verwahrung hat. Wie dieser Magistrat, so wie die übrigen gewählt werden, wird sehr umständlich vorgeschrieben. Die übrigen Magistrate sind der Senat, das Kriegsamt, das Policeiamt, die Priesterschaft, und endlich Obrigkeiten für das Land. Eine besondere Obrigkeit hat die Aufsicht über das gesammte Erziehungswesen.[42]) — Die Justizverfassung.[43]) — Ueber das Verhältniß der Staaten zu einander, über Gesandten, Krieg, und Soldaten.[44]) — Gesetze, welche den Ackerbau, Handwerke und den Handel betreffen. Jeder Bürger treibt nur ein Gewerbe. Der Handel ist völlig frei, ausgenommen, daß gewisse Waaren, welche der Staat selbst braucht, nicht ausgeführt, und die er entbehren kann, nicht eingeführt werden dürfen. Der Wucher ist verboten.[45]) Gesetze über die Ehe, und Hochzeiten, und zur Einschränkung der Ausschweifungen in Befriedigung des Geschlechts-

41) de Legib. VI. S. 304. seq.

42) de Legib. IV. S. 177. seq. V. S. 220. VI. S. 249—280.

43) de Legib. VI. 282. seq. IX. S. 7. seq. XII. S. 207. seq.

44) de Legib. XII. S. 193. seq. 176. 178. de Republ. V. S. 44. seq.

45) de Legib. VIII. S. 426. seq. XI. S. 132. seq. V. S. 235.

Digitized by Google

schlechtstriebes.[46]) Erziehungsgesetze. Das männliche und weibliche Geschlecht bedarf eine sorgfältige Erziehung. Durch die Gesetze wird vorgeschrieben, wie die Spiele, Belustigungen, Uebungen, Gesang und Tanz für die Kinder beschaffen sein müssen, und hierin darf nichts geändert werden. Hieher gehört auch eine gewisse Censur über die Produkte der schönen Künste. Die Kenntnisse, welche zum Unterricht der Kinder gehören, werden bestimmt.[47]) — Religionsgesetze. Sie beziehen sich nur auf die äußern religiösen Gebräuche. Plato verbietet allen Privatgottesdienst, Tempel, Altäre und Statuen in den Häusern, wegen des Mißbrauchs, welcher damit getrieben wurde; und schränkt den Luxus in Ansehung der Gelübde, Geschenke und Begräbnisse ein.[48]) — Gesetze über das Eigenthum, über den Besitz, Erwerb und Veräußerung des Vermögens, über Kauf und Verkauf, über die Verjährung, über die Erbfolge und Testamente.[49]) — Gesetze über das Verhältniß besonderer Personen, z. B. der Sclaven, der Freigelassenen, der Eltern und Kinder, der Eheleute, der Vormünder, der Verschwender, Wahnsinnigen, Armen. Alles Betteln ist verboten.[50]) Endlich noch die Kriminalgesetze. Unter die Verbrechen, von welchen Strafgesetze vorkommen, gehören Religionsirrthümer, nehmlich die Leugnung des Daseins, oder der Vorsehung, oder der Heiligkeit



46) de Legib. IV. S. 195. VI. S. 291. seq. 307. seq. VIII. S. 412 seq.

47) de Legib. VII. S. 320. seq.

48) de Legib. X. S. 117. seq. XII. S. 206. seq. VII. S. 345. VIII. S. 396. seq.

49) de Legib. XI. S. 121. seq. XII. S. 203, 204.

50) de Legib. VIII. S. 300. XI. S. 125, 149. seq.

Digitized by Google

ligkeit der Gottheit, vorzüglich dann, wenn einer diese Irrthümer auszubreiten sucht, und einen unmoralischen Lebenswandel führet, und die Achtung gegen die Menschen aus den Augen setzt. Doch erkennet Plato die Nothwendigkeit, diese Wahrheiten zu beweisen, ehe man die Nichtüberzeugung von denselben zum Verbrechen machen kann. Die übrigen Verbrechen sind Tempelraub, Hochverrath gegen das Vaterland, Mord, gewaltthätige Beschädigung des Leibes, Schläge, Beschimpfungen, Diebstahl, Zauberei, über deren Möglichkeit oder Unmöglichkeit Plato nicht zu entscheiden waget.



Digitized by Google

# Drittes Hauptstück.

# Erziehungswissenschaft.

Digitized by Google

Digitized by Google

## Drittes Hauptstück.

# Erziehungswissenschaft.

Sokrates und Plato waren durch viele Erfahrungen, wozu Griechenlands damaliger sittlicher Zustand mannichfaltigen Stoff gaben, von dem Einfluß einer vernünftigen Erziehung und von der Nothwendigkeit, die zu ihren Zeiten gewöhnliche Erziehungsart zu verbessern überzeugt worden. Jener Weise wendete die Resultate seines Nachdenkens sogleich zur wirklichen Verbesserung derselben an; dieser beschäftigte sich mehr mit der Theorie. Wir haben schon in dem vorigen Hauptstück gesehen, daß Plato die Erziehung als den wichtigsten Gegenstand der Regierungskunst, und als denjenigen betrachtet, welcher auf das Glück oder Unglück des Staates den größten Einfluß habe. Nicht allein aber in politischer Rücksicht ist das Erziehungsgeschäft von so großer Wichtigkeit, sondern auch überhaupt in Rücksicht auf die Menschheit. Keine Angelegenheit muß so sehr die Aufmerksamkeit und das Interesse jedes einzelnen Menschen auf sich ziehen, als die Frage, wie er sich selbst und die Seinigen erziehen solle. Denn davon hängt sein moralischer Zustand und seine Glückseligkeit größtentheils ab. Die Erziehung auf gewisse Regeln zurückzuführen, ist darum nothwendig, weil es gefährlich ist, während der Erziehung erst die Erziehungskunst zu lernen.[1]) Dies



1) Theages S. 6. Laches S. 178.

Digitized by Google

ſes Intereſſe, der enge Zuſammenhang dieſes Gegenſtandes mit Sittlichkeit, und dadurch auch mit ſeiner ganzen Philoſophie, beſtimmte ihn, die Erziehung gewiſſen Regeln und Grundſätzen zu unterwerfen. Hierdurch zog Plato die erſten Grundlinien zu einer Theorie der Erziehung. Eine vollſtändige Theorie kann man nicht erwarten, weil es der erſte Verſuch war, zu welchem Plato noch wenig vorgearbeitet fand. Er entdeckte nur einige Grundſätze, welche Folgerungen aus ſeiner praktiſchen Philoſophie und aus Beobachtungen der menſchlichen Natur waren, und wendete ſie auf die damals gewöhnliche Erziehungsart der Griechen an, ohne lange bei dem Allgemeinen ſtehen zu bleiben. Unterdeſſen ſind doch dieſe wenigen Ideen über die Erziehung als die erſten ihrer Art der Aufmerkſamkeit nicht unwürdig.

Der Menſch wird durch die Erziehung gröſtentheils das, was er iſt. Wenn ſie gut und zweckmäßig iſt, ſo kann ein Menſch bei guten Anlagen zu dem höchſten Grade der Vortreflichkeit und Güte gebildet werden; kann aber auch eben ſo gut durch eine fehlerhafte zur Thierheit und Wildheit herabſinken. Je beſſere Anlagen ein Menſch hat, deſto nothwendiger iſt die Bildung deſſelben, weil er, wenn ſie vernachläſſiget werden, ein ſehr böſer Menſch werden kann.[a])

Erziehung iſt überhaupt diejenige Bildung, durch welche einer zu einem gewiſſen Zweck, z. B. zu einer Kunſt, Gewerbe, tauglich und brauchbar gemacht wird. Man denket darauf, ihm die Kunſt intereſſant und angenehm zu machen, man läßt ſie ihn ſchon im Kleinen und als Spiel treiben, und bildet dadurch zugleich ſeine Kunſtfertigkeit

a) de Legib. VI. S. 279. ανθρωπος δε, ως φαμεν, ημερον (ζωον). ὁμως μεν παιδειας μεν ορθης τυχον και φυσεως αυτυχης, θειοτατον ἡμερωτατον τε ζωον γιγνεσθαι φιλει· μη ικανως δε η μη καλως τραφεν, αγριωτατον ὁποσα φυει γη. de Legib. I. S. 44. de Republ. VI. S. 85.

tigkeit und theilt ihm die gehörigen Kenntniſſe mit. Obgleich nun die Erziehung im weitern Sinn die Anweiſung und Bildung zu allen Kunſtfertigkeiten und Geſchicklichkeiten begreift, ſo giebt es doch im engern Sinne eine gewiſſe Erziehung, welche wir für jeden Menſchen nothwendig halten. Dieſe verſtehet man, wenn man von einer guten, richtigen Erziehung (ορθη τροφη) ſpricht, und ſie iſt es, welche allein auf den Titel eines wohlgezogenen und gebildeten Menſchen (πεπαιδευμενος) Anſpruch giebt. Außerdem tadelt und billiget man dieſe oder jene Erziehungsart. Es muß alſo einen Begriff von einer Erziehung geben, welche von jedem Menſchen gefodert, und nach welcher jede wirkliche Erziehung beurtheilet werden kann. Dieſe muß durch das Sittengeſetz beſtimmt werden, welches dem Menſchen den letzten Zweck aller Handlungen vorſchreibt.[3])

Der Entzweck dieſer Erziehung beſtehet darin, daß ſie den Wunſch und die Maxime hervorbringe, ein guter, vollkommener Bürger eines Staates zu ſein, der nach dem Geſetz der Gerechtigkeit zu regieren und zu gehorchen wiſſe. Da aber ein guter Bürger nur der Rechtſchaffene und Tugendhafte ſein kann, ſo muß die Erziehung auf Tugend abzwecken. Wenn ſie in dem Zögling die Liebe zu dem ſittlich Guten und Schönen hervorgebracht hat, dann hat ſie ihr Ziel erreicht.[4])

Die Erziehung kann dem Menſchen kein Vermögen, keine Kraft geben, die er nicht ſchon beſitzt. Sie iſt nicht einmal im Stande, eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſo einzupflanzen, daß ſich der Empfangende ganz leidend dabei verhalte. Es iſt dieſes eben ſo unmöglich, als einem

3) de Legib. I. S. 42, 43, 46.

4) de Legib. I. S. 43. παιδειαν ειναι, ποιησαν επιθυμητην τα και ερατην τω πολιτην γενεσθαι τελεον, αρχειν τε και αρχεσθαι επιταμενον μετα δικης. de Republ. III. S. 296. δει δε τω τελεστην τα μεσικα εις τα τω καλω ερωτικα.

nem Blinden die Sehkraft zu geben. Ihr einziges Geschäft bestehet darin, alle Kräfte des Menschen, vorzüglich die edelste, die Vernunft, zu bilden, ihnen die gehörige Richtung zu geben, und die Hindernisse ihrer Ausbildung zu entfernen.[5])

Jede Kraft wird durch Anwendung und Gebrauch derselben gebildet und vervollkommet. Die Wirksamkeit, in welche man die Kräfte setzt, muß ihnen aber angemessen sein, und man darf ihnen daher weder zu wenig noch zu viel Nahrung und Stoff geben, damit sie weder ungeübt bleiben, noch überspannt werden. Dieses gilt sowohl von der Bildung des Körpers als der Seele.[6]) Auf diese Weise müssen also die körperlichen Kräfte, die Vorstellungs- Gefühl- und Begehrungskraft der Seele entwickelt und geübt werden. Bei der Bildung dieser Kräfte muß vorzüglich auf das harmonische Verhältniß derselben gesehen werden, daß die körperlichen Kräfte zu den geistigen, und diese zu jenen in einem gewissen Verhältniß stehen, in welchem weder der Geist durch die Körperkraft gelähmt, noch der Körper durch die überlegene Geisteskraft zerrüttet werde. (Man sehe 3ten Band S. 229.) Die vorzüglichste und edelste Kraft des Menschen, und gleichsam die Erzieherin und Regentin aller übrigen Kräfte, ist die Vernunft. Diese muß daher auch mit der größten Sorgfalt ausgebildet, und auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet werden; und da die Herrschaft derselben über die andern Kräfte die moralische Würde des Menschen ausmacht, so wird man darauf zu sehen haben, ihr dieses Ueber-

5) de Republic. VII. S. 134 — 136.

6) Amatores S. 34, 35. Theaetet. S. 71. ὁ δ' ἐν ψυχῇ ἕξις οὐχ ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κτήσεων οὐσων, κτᾶται τε μαθήματα καὶ σωζεται καὶ γίγνεται βελτιων· ὑπὸ δ' ἡσυχίας, ἀμελετησίας τε καὶ ἀμαθίας ὡσης, ὑτε τι μανθανει, ἃ, τε ἂν μαθοι ἐπιλανθανεται;

Uebergewicht zu verschaffen. Die Vernunft kann aber desto freier thätig sein, wenn die übrigen Seelenkräfte in einem proportionirten Grade wirksam sind, und in ein Gleichgewicht gesezt werden.[7])

Die Erziehung muß den Kräften und Fähigkeiten der Jugend angemessen sein, so viel als möglich Zwang entfernen und ihren Zweck auf die gefälligste Weise zu erreichen suchen. Hierzu dient vorzüglich das Spiel. Auch der Unterricht muß spielend geschehen. Man erhält dadurch noch einen großen Vortheil, daß man die Neigungen, die Empfindungs- und Denkungsart des Zöglings entdecken und sie desto leichter bilden kann.[8])

Man unterscheidet gewöhnlich die Bildung des Körpers, und die Bildung des Geistes, und die Erziehungsmittel zu beiden Zwecken, die Gymnastik nehmlich und die Musik. Die Unterscheidung ist richtig; nur muß man dabei nicht vergessen, daß keine von der andern

7) de Republ. IX. S. 239. Timaeus S. 426, 427, 428. προς γαρ ὑγιειας τε και νοσους, αρετας τε και κακιας υδεμια ξυμμετρια και αμετρια μειζων η ψυχης αυτης προς σωμα αυτο. S. 431. τρια ψυχης τριχη εν ἡμιν κατωκισται. τυγχανει δ' ἑκαστον κινησεις ἐχον. ὅτω κατα ταυτα και νυν ὰς δια βραχυτατων ρητεον, ὅτι το μεν αυτων, εν αρχῃ διαγον, και των ἑαυτῳ κινησεων ἠνυχιαν αγον, αξυνετωτατον αναγκη γιγνεσθαι· το δ'εν γνωμασιφις, ερρωμενεστατον, διο φυλακτεον, ὁπως αν ἐχωσι τας κινησεις προς αλληλα συμμετρως. S. 430. το δε δη παιδαγωγησον αυτο (die Vernunft) μαλλον τι και προτερον παρασκευαστεον εις δυναμιν ὅτι καλλιστον και αριστον εις την παιδαγωγιαν ειναι. Plato sezt hier noch hinzu, daß es eine eigne Abhandlung erfodern würde, wenn er alles dahin gehörige ausführlich entwickeln wollte. Man kann also daraus schließen, daß wir nicht alles, was er über die Erziehung gedacht hat, in seinen Schriften finden.

8) de Republic. VII. S. 172. de Legib. I. S. 42. VII. S. 384.

Digitized by Google

dern getrennt werden darf, und daß die Bildung der Seele immer der Hauptzweck ist, welchem auch die Bildung des Körpers untergeordnet werden muß.“ 9)

Den Anfang der Erziehung sezt Plato noch über die Geburt hinaus. Er glaubt, daß der physische und moralische Zustand der Eltern auf den Zustand des Kindes großen Einfluß habe; daß sie durch ihr Betragen und ihren Gemüthszustand nicht allein zu Krankheiten des Körpers, sondern auch zu moralischen Fehlern den Grund legen. Die Eltern, und vorzüglich die Mutter, müssen also alles vermeiden, was für den Körper und die Seele des Kindes nachtheilig ist; z. B. starke Leidenschaften. Hingegen gemäßigte Bewegungen der Mutter befördern das Geschäft der Vegetation, und verhindern Krankheiten.“ 10)

Der wichtigste Zeitpunkt der Erziehung ist die Kindheit von der Geburt an bis in das vierte Jahr, weil in demselben der Grund zur künftigen guten oder schlechten Erziehung gelegt wird. Körper und Seele nehmen in diesem Zeitraume weit schneller zu, als in jedem andern. Eine beständige Bewegung des zarten Körpers ist hier am vortheilhaftesten, und die Kinder müssen in einer beständigen Schwebung, als wenn sie auf einem Schiffe wären, erhalten werden. Denn da der Körper jezt den größten Zufluß von Nahrungsmitteln erhält, so muß er auch viel, aber verhältnißmäßig beschäftiget werden, damit nicht aus zu vieler Nahrung Krankheiten entstehen, wie es fast immer der Fall ist. Auch dient das dazu, um die innern heftigen Veränderungen des Gemüths zu stillen und zu besänftigen. Denn wenn die Kinder nicht schlafen wollen, weil sie Schmerzen empfinden

9) de Republ. III. S. 310.

10) de Legib. VI. S. 299. VII. S. 329, 330.

Digitized by Google

den, so wiegt sie eine sanfte Bewegung in Schlaf ein, und die äußere Bewegung überwältiget die innere.[11])

Auch schon in der frühesten Jugend muß man das Gemüth in einer gewissen Ruhe und Entfernung von Schmerz und Vergnügen zu erhalten suchen. Wenn das Kind durch Geschrei seinen unbehaglichen Zustand ankündiget, so müssen die Ursachen des Schmerzens entdeckt und weggeräumt werden. Auf der andern Seite darf man aber auch den Hang zum Vergnügen, der dem Menschen angeboren ist, nicht nähren und unterhalten. Denn die richtige Lebensweise bestehet darin, daß man weder dem Vergnügen nachjage, noch alles Unangenehme fliehe, sondern den Mittelweg gehe, und das Gemüth in eine ruhige Stimmung (ἴσως) versetze. In der Jugend wird der Grund zu dieser glücklichen Verfassung gelegt, wenn man den Schmerz so viel als möglich entfernt, und das Gemüth nicht mit angenehmen Empfindungen überladet.[12]) Ueberhaupt darf die Erziehung weder zu strenge noch zu weichlich sein; denn die lezte erzeuget Eigensinn, Aergerlichkeit, Empfindlichkeit, und eine große Abhängigkeit von kleinen Dingen; die erste aber niedrige und sclavische Denkungsart, Ungeselligkeit und Menschenhaß. Beide Fehler vermeidet man, wenn man darauf hin arbeitet, der Seele jene gleichmäßige ruhige Stimmung zu geben; wenn man die Kinder nicht verzärtelt, und sie ohne Bitterkeit und Verachtung züchtiget.[13])

Der Zweck der physischen Erziehung (γυμναστικὴ) ist Gesundheit, Stärke, Beweglichkeit und Geschmeidigkeit des Körpers, Tauglichkeit zum Kriege. Sie bestehet überhaupt in der richtigen und zweckmäßigen

11) de Legib. VII. S. 321—326. 329.

12) de Legib. VII. S. 328—330.

13) de Legib. VII. S. 327, 328.

Digitized by Google

gen Zutheilung der Nahrungsmittel und der Arbeiten. Die Leibesübungen (welche Plato auf zwei Klassen, Tanz und Ringen zurückführet) müssen jenem Zweck angepaßt, und alle Glieder des Körpers in Bewegung gesezt und geübt werden, daß man sie mit Leichtigkeit, Ordnung und gutem Anstand gebrauchen könne. Daher tadelt Plato auch den Fehler, daß man die Kinder alles mit der rechten Hand machen läßt, und die linke gleichsam lähmet, da die Natur keinen Unterschied gemacht hat. Man gewöhne sie vielmehr, die eine Hand wie die andere zu gebrauchen, damit sie ihre Arbeit mehr befördern, und wenn die eine Hand unbrauchbar ist, nicht in Verlegenheit gesezet werden.[14])

Bei der physischen Erziehung muß man immer auf die Bildung des Geistes mit Rücksicht nehmen. Es wäre ein sehr großer Fehler, wenn man bei jenen gymnastischen Uebungen stehen bleiben, und den Geist vernachlässigen wollte. Diese Zöglinge würden dann freilich viel Körperkraft, Muth und Feuer, besitzen, aber ohne Kultur des Geistes, und ohne Selbstbeherrschung in Wildheit und Unbändigkeit ausarten.[15]) Uebrigens kann die zweckmäßig eingerichtete Uebung und Beschäftigung des Körpers auch dazu dienen, den Ausbruch gewisser Leidenschaften, z. B. des Geschlechtstriebes, zu verhindern, oder zu schwächen.[16])

Die geistige Erziehung begreift vorzüglich die Bildung des ästhetischen und moralischen Gefühls und der Vernunft. Der Zweck derselben gehet darauf, in dem Gemüthe der Kinder Gesinnungen und Maximen hervorzubringen, welche von ihnen, wenn sie erwachsen

14) Minos S. 141. de Legib. VII. S. 335, 336. 333. VIII. S. 400.

15) de Republ. III. S. 310. seq.

16) de Legib. VIII. S. 423.

Digitized by Google

sen sind, gefodert und von ihrer Vernunft, wenn sie ausgebildet ist, für wahr gehalten und gebilliget werden können, oder mit andern Worten, daß sie alles, was schön, gut und recht ist, lieben, und das Gegentheil hassen, und mit einem Worte sich an diejenige Lebensweise gewöhnen, welche das Gesetz für die einzig richtige erkläret.[17]) Da die Vernunft bei den Kindern zu schwach ist, als daß sie die Gründe ihrer Pflichten erkennen könnte, so muß man bei dem Gefühlvermögen anfangen, und dieses für alles Schöne und Gute empfänglich machen.[18]) Dieses geschiehet dadurch, wenn alle Dinge, welche sie um sich sehen, wenn alle Handlungen, die vor ihren Augen geschehen, und alles was sie lesen, das Gepräge der Schönheit, Ordnung, Harmonie und sittlicher Güte an sich trägt. Ihr Sinn für das Schöne wird dadurch geübt und gebildet, daß sie jede Abweichung und Disharmonie sogleich bemerken, auch wenn sie noch keine deutliche Erkenntniß davon besitzen. Ihr Gemüth wird zulezt so gestimmt, daß es nur das Gute und Schöne lobt und billiget, das Häßliche und Böse tadelt und verabscheuet. Dieses gehet endlich in den ganzen Charakter über, daß sie nach diesen Maximen auch handeln.[19])

Die erste Bildung des Geistes geschiehet also durch die Werke der schönen Künste, oder wie Plato sagt, durch den Apoll und die neun Musen, und sie hieß deswegen

17) de Legib. I. S. 42, 43. II. S. 72. παιδεια εστ' ἡ παιδων ὁλκη τε και αγωγη προς τον ὑπο τω νομω λογον ορθον ειρημενον, και τοις επιεικεστατοις και πρεσβυτατοις δι' εμπειριαν ξυνδεδογμενον ὡς οντως ορθος εστιν.

18) de Legib. II. S. 58, 59. παιδειαν δη λεγω την παραγις νομενην πρωτον παισιν αρετην· ἡδονη δε και φιλια και λυπη και μισος αν ορθως εν ψυχαις αγγιγνωνται, μηπω δυναμενον λογω λαμβανειν· λαβοντων δε τον λογον, συμφωνησει τω λογω, ορθως ειδιξαι ὑπο των προσηκοντων εθων

19) de Republ. III. S. 291. seq.

wegen auch die Musik, die geistige Tonkunst (μουσικη). Denn so wie die Tonkunst in die Mannichfaltigkeit von Tönen eine schöne Harmonie bringt, so soll die Erziehung die Kräfte des Geistes bilden, daß alle Veränderungen und Handlungen im Innern des Gemüths in Einheit zusammen stimmen.[20]) Plato fängt aber die Bildung des Herzens deswegen mit der Entwickelung des ästhetischen Gefühls an, weil der Mensch einen eignen Sinn für Ordnung, Harmonie und Schönheit hat, wodurch er sich von den unvernünftigen Thieren auszeichnet, und weil das moralische mit dem ästhetischen Gefühl in sehr enger Verbindung stehet.[21]) Die Lektüre der Dichter, Gesang, Musik und Tanz sind die Mittel, wodurch die Empfänglichkeit für das Gute und Schöne geweckt und gestärkt werden kann. Die Hauptbedingung ist aber dabei, daß die Werke der schönen Kunst dem Inhalte und der Form nach mit den Foderungen der Sittlichkeit und der Schönheit übereinstimmen müssen; denn sonst würden sie mehr Böses als Gutes stiften.[22]) Dieses ist die Ursache, warum Plato verlangt, daß den Dichtern eine gewisse Form, welche in der Darstellung moralischer Vorstellungen bestehet, vorgeschrieben, daß den öffentlichen Spielen und Belustigungen eine dieser Idee entsprechende Einrichtung gegeben werden, und daß diese Gesetze und Einrichtungen unveränderlich sein sollen. Denn alle diese Dinge haben seiner Meinung nach einen größern Einfluß auf die Stimmung des Gemüths und den Charakter, als man glaubt.

Zwei

20) de Legib. II. S. 61. de Republ. VII. S. 142. Laches S. 181. de Republ. III. S. 313.

21) de Legib. II. S. 60. 82. 63. 65.

22) de Republ. II. S. 246. 250. seq. de Legib. II. S. 72, 73.

Digitized by Google

Zwei Triebe, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat, verdienen vorzüglich die Aufmerksamkeit des Erziehers, der Trieb nach Nahrung und der Geschlechtstrieb. Denn wenn diese Begierden nicht gehörig in Schranken gehalten werden, so wird der Mensch zu einem blos sinnlichen Wesen erniedriget, das keinen Sinn für seine höhere Bestimmung hat, sondern in dem Genuß, welchen die Befriedigung dieser Bedürfnisse giebt, den Zweck seines ganzen Daseins sezt. Man muß den durch sie entstehenden Hang zum sinnlich Angenehmen einschränken und das Bestreben durch das Schaamgefühl, durch Gesetze und richtige Begriffe von der menschlichen Bestimmung auf das Gute lenken.[23]) Was die unregelmäßige und zu starke Aeußerung des Geschlechtstriebes besonders betrift, so kann durch Arbeitsamkeit und durch religiöse Begriffe die unerlaubte Befriedigung dieses Triebes am besten verhindert werden.[24])

Ein Hauptpunkt in der Erziehung ist die Gewöhnung zur Selbstbeherrschung, welche durch Bekämpfung der Leidenschaften, durch die Entwickelung des Schaamgefühls und durch Festigkeit des Charakters erlangt wird. Specielle Regeln darüber finden wir nicht, außer daß er Trinkgesellschaften unter der Leitung vernünftiger und weiser Männer für eine zweckmäßige Anstalt hält, den Neigungen und Begierden einen unschädlichen Spielraum zu geben, indem sie sich frei entwickeln und dann leichter bekämpft und beschränkt werden können.[25])

Die Entwickelung der Vernunft ist das lezte Geschäft der Erziehung. Eine durch Kenntnisse ausgebil-



23) de Legib. VI. S. 313, 314.
24) de Legib. VIII. S. 421, 423.
25) de Legib. I. S. 26. 47. 49, 50, 51. seq.

Digitized by Google

dete Vernunft ist die beste Stütze der Tugend. Wenn das moralische und ästhetische Gefühl gebildet ist, und der feste Vorsatz, Recht zu thun und das Böse zu unterlassen, zur Maxime geworden ist, dann bleibt nichts weiter übrig, als dieses Gefühl auf deutliche Grundsätze zurückzuführen. Dieß ist das Geschäft des Verstandes und der Vernunft.[26]) Diese Entwickelung geschiehet durch den Unterricht, vorzüglich in den mathematischen Wissenschaften, der, obgleich anfänglich spielend, das Denken übt, und von empirischen Gegenständen ab auf die reinen Objekte der Vernunft oder die Ideen lenket. Durch die Ideen oder die Grundbegriffe von dem was recht, gut und schön ist, wird die Erkenntniß des Menschen begründet und geschlossen.[27])

Das Hauptmittel zur Entwickelung der Vernunft ist die Dialektik, oder die Kunst geschickt zu fragen, und durch Fragen zu nöthigen, die Gründe seiner Ueberzeugungen aufzusuchen, und diese Gründe einer wiederholten Prüfung zu unterwerfen. Weil aber diese Kunst bei den Jünglingen vielen Eingang findet, und sie sich ein Vergnügen daraus machen, andere zu bestreiten und zu widerlegen, so kommen sie leicht in einen Zustand, in dem sie gar nichts für wahr halten. Um sie vor dieser Gefahr zu sichern, dürfen sie nicht eher zu diesen dialektischen Uebungen hinzugelassen werden, als bis sie einen gesezten Charakter erworben, und die moralischen Ueberzeu-

26) de Legib. II. S. 58, 59. λεγω τοινυν την παιδων παιδειαν ειναι πρωτην αιςθησιν, ηδονην και λυπην· και ου δις αρετη ψυχη και κακια παραγινεται, πρωτον ταυτ' εστιν· Φρονησιν δε και αληθεις δοξας βεβαιον, ευτυχες ὁτῳ ταυτα προς το γηρας παραγινεται.

27) de Republ. VII. S. 172. 141. seq. de Legib. VII. S. 381. seq.

Digitized by Google

zungen eine solche Festigkeit erlangt haben, daß sie durch keine Zweifel erschüttert werden können.[28])

Ehe man aber Jünglingen gewisse Kenntnisse lehret, muß erstlich ihr Geist gereiniget werden. Denn so wie die Aerzte dem Körper nicht eher gute Nahrungsmittel reichen lassen, bis sie alles Schädliche ausgeführet haben, so ist es auch mit der Seele. Das Haupthinderniß, welches erst entfernt werden muß, ist Einbildung und Dünkel. Man muß ihnen also zeigen, daß sie noch nichts wissen, um ihr Gemüth sanfter und für die Belehrung empfänglicher zu machen.[29])

Obgleich Plato will, daß die Knaben und Mädchen vom sechsten Jahre an von einander getrennt werden sollen, so ist doch die Erziehung für beide in keinem wesentlichen Punkte verschieden. Auch die Mädchen sollen zu allen männlichen Geschäften erzogen werden, und an allen gymnastischen Uebungen, z. B. Ringen, Laufen, Fechten, Antheil nehmen. Sein Grundsatz, daß das weibliche Geschlecht eben so sehr einer Erziehung bedarf, als das männliche, ist zwar sehr wahr, und der Vernachlässigung und der Sorglosigkeit, mit welcher es in einem großen Theil von Griechenland behandelt wurde, entgegengesetzt; auch der Bemerkung, daß Weiber und Männer, insofern sie Menschen sind, einerlei Anlagen und Fähigkeiten haben, fehlt es nicht an Wahrheit: aber Plato übersah die Verschiedenheiten, welche aus der besondern Bestimmung des andern Geschlechts entspringen, und eine andere Bildung und Erziehung erfodern. Er nahm daher Sparta zum Vorbilde, und dieses verführte ihn, daß er dem weiblichen Geschlecht



28) de Republ. VII. S. 162. seq.

29) Sophista S. 227.

eine männliche Erziehung vorschrieb. Er glaubte, diese könne nicht schaden, aber vielleicht den Vortheil gewähren, daß ein Staat im Nothfall eine verdoppelte Anzahl von Vertheidigern erhielt.[30]) Es ist übrigens nicht so auffallend, daß Plato auf diesen Irrthum kam, als daß er in unsern aufgeklärten Zeiten von einem Manne, dem es nicht an Talenten fehlt, wieder hervorgesucht und mit neuen Scheingründen unterstützt werden konnte.

30) de Legib. VII. S. 333. de Republ. V. S. 7. seq. de Legib. VII. S. 354. seq.

Digitized by Google

# Anhang.

## Einige Ideen des Plato über das Schöne.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Anhang.

## Einige Ideen des Plato über das Schöne.

Wir haben schon an verschiedenen Orten bemerkt, daß Plato die Begriffe von dem Guten und Schönen als sehr nahe verwandte Vorstellungen betrachtet. Wegen dieser Verbindung können seine Gedanken über die Schönheit nur nach der praktischen Philosophie ihre Stelle finden, und sie sollen das System seiner Philosophie beschließen.

Wir befinden uns in einiger Verlegenheit, indem wir die Untersuchungen des Plato über diesen Gegenstand darstellen wollen. Denn das Wort, welches im Griechischen das Schöne und das Gegentheil bezeichnet (καλος, καλλος, αισχος) wird eben so oft für die sittliche Güte als die ästhetische Schönheit gebraucht, ein Umstand, welcher die Untersuchung oft schwankend macht. Dazu kommt noch dieses, daß Plato in der Entwickelung dieses Begriffes nicht weit genug ging, oft genug einen Grundbegriff von der Schönheit andeutet, und die Nothwendigkeit anerkennet, diesem die besondern und bestimmten Urtheile über das Schöne unterzuordnen, ohne jenen seinem Inhalt und Form nach bestimmt aufzustellen. In dem Dialog, Hippias der ältere, der diesem Gegenstande gewidmet ist, kritisirt Plato verschiedene Erklä-



Digitized by Google

rungen, aber er ſtellt ſeine eigne nicht auf. Unterdeſſen gewährt dieſer Dialog, der nur niederreißt, ohne aufzubauen, einen gedoppelten Vortheil; man lernt die Schwierigkeit dieſer Unterſuchung kennen, und man ſiehet, auf welche Weiſe Plato den Grundbegriff der Schönheit nicht erklärt haben wollte.

Der Menſch iſt unter den uns bekannten Weſen das einzige, welches einen beſondern Sinn für Harmonie, Symmetrie, Ordnung und überhaupt für Schönheit hat.[1])

Die Objekte, denen das Prädicat der Schönheit beigelegt wird, ſind theils Objekte, welche durch das Auge und das Ohr wahrgenommen werden, theils Objekte, welche nicht durch die Sinne, ſondern durch den Verſtand vorſtellbar ſind, z. B. man ſpricht auch von ſchönen Geſetzen, ſchönen Charakteren und Geſinnungen. Es iſt eine gute Bemerkung, daß ſchöne Gegenſtände nur durch das Auge und Ohr angeſchauet werden; ſie hätte den Philoſophen noch weiter führen können, wenn nicht das Wort καλος ihn verführt hätte, die Schönheit auch als ein Prädicat von Gegenſtänden des innern Sinnes zu betrachten.[2])

Ob

1) de Legib. II. S. 60. τα μεν αν αλλα ζωα ουκ εχειν αισθησιν των εν ταις κινησεσι ταξεων, ουδε ατακτων, ὁις δη ρυθμος ονομα και ἁρμονια. S. 83. 101. 102.

2) Hippias Maior. S. 41. ἐρα γαρ, ει ἑ αν χαιρειν ἡμας ποιη, (μητι πασας τας ἡδονας, αλλ' ὁ αν δια της ακοης και της ὁψεως) τυτο. φαιμεν ειναι καλον. de Republ. III. S. 293. Hippias mai. S. 41. τα επιτηδευματα τα καλα και τας μουσ' ἀκουε η δ' ὁψεως φυσαμεν ειδη αυτε, καλα ουσι, η αλλο τι ειδος εχειν;

Objekte mit ganz entgegengesetzten Beschaffenheiten werden mit einerlei Prädicat der Schönheit beleget. Man nennt zuweilen Handlungen schöne, weil sie mit Kraft, Stärke und Geschwindigkeit ausgeführt werden, und einen männlichen Charakter an sich tragen; zuweilen aber auch, weil sie einen sanften gemäßigten Charakter äußern.[3])

Die schönen Gegenstände, welche wir wirklich innerlich oder äußerlich wahrnehmen, sind einem beständigen Wechsel ausgesetzt; sie verändern und verlieren ihre schöne Form. Unterdessen tragen wir doch beständig eine Idee von der Schönheit bei uns herum, welche sich nie abändert, und sich immer gleich bleibet. Und selbst jene so mannichfaltigen und verschiedenen Objekte der wirklichen Welt müssen doch an einer gemeinschaftlichen Idee Theil nehmen, sonst könnten sie nicht alle mit dem Prädicat der Schönheit belegt werden. Diese Idee enthält die wesentlichen und unveränderlichen Merkmale der Schönheit, welche bei jedem Gegenstande, der schön heißt, angetroffen werden, und stellt daher ein unveränderliches Bild der Schönheit dar.[4])

Der Gegenstand dieser Idee ist das absolute Schöne, welches Plato auf folgende Weise erkläret. Es ist ewig; es entstehet und vergehet nicht; nimmt weder zu noch ab. Es ist nicht von der einen Seite in einer bestimmten Zeit oder Verhältniß schön, und von einer andern Seite, in einer andern Zeit oder einem andern Verhältniß häßlich. Es ist nicht für diesen schön, und für diesen häßlich; es kann

3) Politicus S. 108, 109. Charmides S. 118. 119.

4) Phaedo S. 227, 228. Cratylus S. 345. Hippias maior S. 29.

kann nicht als ein schönes Gesicht, oder eine schöne Hand, oder sonst etwas Körperliches vorgestellt werden. Das absolute Schöne ist kein (concreter) Gedanke, keine (bestimmte) Wissenschaft; es ist an keinem Orte in dem Raume, noch als Eigenschaft in irgend einem Subjekte, wie an einem lebendigen Wesen auf der Erde oder im Himmel. Es ist vielmehr an und für sich rein und von allen andern abgesondert, nur mit sich selbst identisch. Alle andere schöne Gegenstände sind es durch die Theilnahme an dieser Urschönheit, doch so, daß wenn jene entstehen, oder vergehen, diese nicht die geringste Veränderung leidet.[5]) Diese Idee aufzusuchen, und sie nach ihren wesentlichen Merkmalen zu bestimmen, ist das Geschäft der Philosophie.[6])

Aus der Aufgabe ergiebt sich schon von selbst, daß kein existirendes Ding für die absolute Schönheit selbst genommen werden kann, weil die Frage immer wieder von neuem zurück kehret, warum ist es schön. Dahèr wird der Sophist Hippias mit Recht abgewiesen, da er eine Jung-

5) Symposium S. 247. πρωτον μεν, αει ον, και ουτε γιγνομενον ουτε απολλυμενον, ουτε αυξανομενον ουτε φθινον· επειτα, ου τῃ μεν καλον, τῃ δ' αισχρον· ουδε τοτε μεν, τοτε δ' ου· ουδε προς μεν το, καλον, προς δε το αισχρον· ουδε ενθα μεν καλον, ενθα δε αισχρον, ως τισι μεν ον καλον, τισι δε αισχρον· ουδ' αυ φανησεται αυτο το καλον, δισν προσωπον τι, ουδε χειρες, ουδε αλλο ουδεν, ὁν σωμα μετεχει· ουδε τις λογος, ουδε τις επιστημη. ουδε που ον εν ἑτερῳ τινι, οἱον εν ζωῳ, η εν γῃ, η εν ουρανῳ, η εν τῳ αλλῳ· αλλα αυτο καθ' αὑτο μεθ' αὑτου μονοειδες αει ον. τα δε αλλα παντα καλα, εκεινου μετεχοντα τροπον τινα τοιουτον, οἱον, γιγνομενων τε των αλλων και απολλυμενων, μηδεν εκεινῳ μητε τι πλεον μητε ελαττον γιγνεσθαι, μηδε πασχειν μηδεν.

6) de Republ. V. S. 57, 58.

Digitized by Google

Jungfrau, Gold, ein Pferd u. s. w. als das Schöne an sich selbst geltend machen wollte. Auch selbst Gott kann das nicht sein; er ist es nur insofern, als er unter die Idee der Schönheit subsumiret wird.[7]) Man hatte gesagt, das Anständige (πρεπον) sei das Schöne, und das Anständige sei dasjenige, was macht, daß eine Sache, die entweder schon schön, oder noch nicht schön ist, als schön erscheinet, wie z. B. ein schönes Kleid einem Menschen, der nicht unter die schönen gehört, ein besseres Ansehen giebt. Diese Erklärung wird verworfen, weil so etwas nur den Schein von Schönheit erregt; oder wenn es machte, daß ein schöner Gegenstand auch dafür von allen gehalten würde, so könnte kein Streit und Uneinigkeit in den Urtheilen über die Schönheit statt finden.[8]) Nach einer andern Erklärung war das Schöne nichts anders als das Nützliche (χρησιμον); insofern es durch seine natürliche oder künstliche Einrichtung im Stande ist, für ein Wesen, auf gewisse Weise oder von einer gewissen Seite Nutzen zu bringen, in so fern ist es schön. Der Grund der Schönheit wäre also Kraft und Vermögen, und das Unvermögen der Grund der Häßlichkeit. So nennen wir nur die Augen schöne, die das Vermögen zu sehen besitzen. Allein auch böse Handlungen, dergleichen die meisten menschlichen sind, entspringen aus einem Vermögen und aus einer Kraft, und das Nützliche und Brauchbare ist daher nicht so schlechthin das Schöne. Und wenn man auch noch das Merkmal hinzusetzte, das zu einem guten Zweck Nützliche (ωφελιμον) sei das Schöne, so würde doch diese Erklärung noch nicht befriedigen. Denn da würde das Schöne

7) Hippias maior. S. 29. ουκ οἶσθ' ει μεμνησθαι, ὁτι το καλον αυτο πρωτον, ὁ παντι, ᾧ αν προσγενηται, ὑπαρχει σκευει καλῳ εἰναι; και λιθῳ και ξυλῳ και ανθρωπῳ και θεῳ και ἁπασῃ πραξει και παντι μαθηματι;

8) Hippias maior. S. 31 — 34.

Schöne die Ursache von dem Guten sein; da aber Ursache und Wirkung von einander ganz verschieden sind, so würde das Schöne nicht gut, und das Gute nicht schön sein können.[9]) Wenn man endlich sagt, alles das sei schön, was uns durch das Auge und Ohr angenehme Empfindungen gewähret, so ist auch diese Erklärung nicht zureichend. Man unterscheidet also eine gewisse Klasse von angenehmen Empfindungen, und legt ihren Gegenständen das Prädikat schön bei. Warum man dieses aber thut, oder thun muß, davon giebt jene Erklärung keinen Grund an. Da die angenehmen Empfindungen durch das Auge von denen durch das Ohr verschieden sind, und sie doch gleichwohl wieder unter eine gemeinschaftliche Klasse, als Empfindungen des Schönen gebracht werden, so muß ein Grund vorhanden sein, der ihnen das Prädikat schön zu Wege bringt, und dieser muß nicht nur bei der einen Klasse sondern auch bei beiden gemeinschaftlich angetroffen werden. Dieser Grund kann aber weder darin, daß es angenehme Empfindungen durch das Auge oder das Ohr sind, denn das ist kein gemeinschaftlicher Grund, noch darin liegen, daß es angenehme Empfindungen sind; denn dadurch sind diese von andern angenehmen Gefühlen, z. B. des Genusses, des Geschlechtstriebes nicht verschieden. Wollte man sagen, daß beide um deswillen schöne genennt werden, weil sie unschädlich und die besten oder edelsten Vergnügungen sind, so würde man auf eine Behauptung zurückkommen, welche schon oben als unbefriedigend verworfen wurde.[10])

Nach

9) Hippias maior. S. 34—40.

10) Hippias maior. S. 41—54. τι φατε ειναι τουτο το καλον, το επ' αμφοτεραις ταις ηδοναις, δι' ὁ, τι ταυτας περ των αλλων τιμιωτατας, καλας ονομαζετε.

Digitized by Google

Nach Platos Begriffe ist die Schönheit nichts anders, als die Art und Weise, wie die Vollkommenheit des Geistes und des Körpers sich für das Auge und das Ohr offenbaret. Jede Tugend hat ihre eigenthumliche Art zu handeln, und gleichsam ihren eigenen Ton, Stimme und Bewegung. Jede äußere Gestalt, Miene, Geberde, stimmt entweder mit einer Tugend überein oder nicht. Alles nun, was mit der Tugend des Gemüths oder mit der Vollkommenheit des Körpers übereinstimmt, ist schön; was ihr widerspricht, ist häßlich.[11]) Die Schönheit ist der sichtbare Abdruck und Abglanz der Vollkommenheit, und das einzige Geistige, was das Ohr und Auge empfinden kann.[12]) Da Sittlichkeit und Vollkommenheit überhaupt Harmonie, Uebereinstimmung und Ebenmaß ist, so ist auch der Charakter der Schönheit überhaupt Uebereinstimmung und Harmonie, sowohl an sich, als in Beziehung auf die geistige und physische Vollkommenheit.[13])

Es giebt zwei Arten der Schönheit, körperliche und geistige, insofern die Vollkommenheit materiell oder geistig ist.[14]) Worin beide bestehen, und wie sie sich von einander unterscheiden, dieß hat Plato nicht deutlich bestimmt. Wahrscheinlich aber dachte er sich jenem Grundsatze gemäß die erste als harmonische Uebereinstimmung und zweckmäßige Form der materiellen Theile, welche einen Körper ausmachen, und die zweite als harmonische Ueber-

11) de Legib. II. S. 63. τα μεν αρετης εχομενα ψυχης η σωματος, ειτε αυτης ειτε τινος εικονος, ξυμπαντα εχχμενα τε και μελη, καλα· τα δε κακιας αν, τουναντιον ειπειν. de Republ. III. S. 290, 291.

12) Phaedrus S. 328, 329.

13) Philebus S. 317. μετριοτης γαρ και ξυμμετρια παλλος δηπου και αρετη πανταχου ξυμβαινει γιγνεσθαι.

14) Symposium S. 245, 246.

Uebereinstimmung mit der Vernunft und der Sittlichkeit. Diese harmonische Uebereinstimmung ist ein Produkt der Vernunft. Denn die Vernunft kann unmöglich häßlich sein, und alles was sie hervorbringt, trägt das Gepräge der Schönheit an sich.[15]) Die Schönheit der Körperwelt ist eine Folge von der Bildung der Materie durch die höchste Vernunft nach mathematischen Begriffen; die geistige Schönheit, deren wir empfänglich sind, ist die Wirkung unserer Vernunft, indem sie das Mannichfaltige der innern Bewegungen, Veränderungen, Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle bestimmt und zu einem harmonischen Ganzen bildet.[16]) Plato konnte hiernach auch die schönen Objekte näher bestimmen, wenn er gewollt hätte. An körperlichen Gegenständen ist es entweder die Gestalt und die Form, oder die Bewegung, welche durch ihre Regelmäßigkeit und Harmonie gefallen. Die geistige Schönheit ist theils ein Produkt der theoretischen Vernunft, z. B. Wissenschaften, theils ein Produkt der praktischen Vernunft, z. B. die Lebensweise, Maxime, Gesetze.[17]) Die Vereinigung beider Arten von Schönheiten in einem Menschen, Schönheit des Körpers und Schönheit der Gesinnung, ist das Schönste, was sich für Menschen denken läßt. Doch ersetzt eine schöne Seele auch die Mängel der äußern Schönheit.[18])

Jeder

15) Philebus S. 318, 319. Cratylus S. 296, 297. καὶ ὅσα μὲν ἂν τις τε καὶ διάνοια ἐργάσηται, ταῦτα εἰς τὰ σπάνια· τὰ δὲ μὴ ψέκτα. — καὶ τὸ καλὸν ἄρα κάλλει ἐργάζεται. — ἀρθῶς ἄρα φρονήσεως ἕξιν ἡ σωφροσύνη εἰς τὸ καλόν, τῆς τὰ τοιαῦτα ἀποργαζομένης, ἃ δὴ κάλλη φαίνοντα εἶναι, ἀσπαζόμεθα.

16) de Republ. IV. S. 375, 376.

17) Symposium S. 244, 245, 246.

18) de Republ. III. S. 294, 295. ὅτῳ ἂν ξυμπίπτῃ ἐν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἡθη ἐνόντα, καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐπιεικοῖς καὶ ξυμφωνοῦντα, τῷ αὐτῷ μετέχοντα τύπῳ, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα ἀνθρώπῳ θεασθαι.

Digitized by Google

Jeder schöne Gegenstand bringt ein angenehmes Gefühl, ein Wohlgefallen hervor, welches weder auf Nutzen noch Schaden, noch auch auf die Art und Weise sich beziehet, wie die Sinnenorgane afficiret werden. Es ist ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen, welches man empfindet, wenn man z. B. eine regelmäßige Cirkelfigur anschauet. Denn man nimmt dabei auf gar keine Beziehung oder irgend ein Verhältniß Rücksicht, sondern betrachtet nur allein die Figur. Plato nennt dieses Vergnügen, oder Wohlgefallen, Gunst (χαρις), und weil diese Vergnügungen keinen Nachtheil bringen, wie andere angenehme Gefühle, ein unschädliches Wohlgefühl (αβλαβης ἡδονη). Dieses Wohlgefallen sei der Maaßstab zur Beurtheilung derjenigen Dinge, wo man weder auf Nutzen oder Schaden, noch auf Wahrheit oder Aehnlichkeit Rücksicht nimmt.[19])

Ungeachtet in der menschlichen Natur ein besonderer Sinn für das Schöne liegt, so sind doch die Urtheile der Menschen über das Schöne, vorzüglich aber über die Werke der schönen kunst, verschieden. Die Ursache dieser Abweichung ist die Verschiedenheit des Charakters, der Erziehung und Gewohnheiten. So halten Weiber und Kinder das Bunte und Ueberladene für schön. Wenn aber gleich ein Mensch Vergnügen an dem Unsittlichen findet, so äußert er es doch nicht in Beisein anderer

19) Philebus S. 290, 291. τουτα γαρ ουκ εινai προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' αὑτα πεφυκεναι, και τινας ἡδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των χειμαζομενων προσφερεις. (Verglichen 3ten Band des Systems S. 222, 223.) de Legib. II. S. 89. νυν ἡδονη περιουσ'αν μονον εκεινο σεσωσας, ὁ μητε τινα ωφελειαν, μητε αληθειαν, μητε δημιουργια παρεγαζομενον παρεχεται, μηδ' αν γε βλαβην· αλλ' αυτο τουτο μονον ὀνομα γεγονοτο τω ξυμπαρομενω σοις αλλοις της χαριτος, ἡν δη καλλιστα τις ονομασει αν ἡδονην, ὁταν μηδεν αυτη επικαλωμεν.



Digitized by Google

derer, sondern stellt sich, als wenn er mit andern übereinstimmend empfände.[20])

Schöne Künste, z. B. Dichtkunst, Malerei, stellen schöne Gegenstände der Natur durch Worte oder Zeichnung für die Anschauung dar. Sie müssen also die Natur nachahmen, und die Gegenstände zum wenigsten nach der Außenseite treffend nachzubilden suchen. Es kommt daher bei Beurtheilung schöner Kunstwerke auf drei Punkte an: was man für einen Gegenstand nachbilden will; wie man ihn darstellet; und das Vergnügen, welches die Nachbildung gewähret.[21]) Es ist ein großer Verderb für die Künste, wenn man das Vergnügen zum einzigen Maaßstabe der Beurtheilung nimmt. Man macht dadurch wirklich den großen Haufen zum Richter über das Schöne der Kunst, und man gewöhnt sich, demselben zu schmeicheln, und nach seinen Wünschen die Werke der Kunst einzurichten. Das Vergnügen ist zwar Etwas, welches schöne Kunstwerke unmittelbar begleitet; aber nur das Wohlgefallen, welches gebildete und edele Menschen empfinden, kann zur Beurtheilung dienen. Auch ist dieses schon um deswillen unstatthaft, weil das Wesen der schönen Künste in der Nachahmung bestehet, und das Vergnügen, welches ihre Produkte gewähren, davon abhängt, welchen Gegenstand und wie treffend sie ihn darstellen.[22]) Das Urtheil über die Werke der schönen Künste muß also hauptsächlich nach der Beschaffenheit des Gegenstandes, nach der Wahrheit oder Uebereinstim-

20) de Legib. II. S. 63, 64.

21) Sophista S. 238. 239. de Republic. X. S. 295. de Legib. II. S. 88. 91.

22) de Legib. II. S. 64. 71. *συγχωρω δη τουτο τοινυν και αγω τοις πολλοις, δειν την μιμησιν ηδονης κρινεσθαι, μη μεντοι των γε επιτυχοντων· αλλα σχεδον εκεινην εκεινοις μαλλιστην, ητις τους βελτιστους και ικανους τεκμαιρομενους τυχοι· μαλιστα δε, οτις ενα τον αριστον τε και τελεον διαφερουσα.* S. 72.

stimmung der Darstellung mit dem Gegenstande (ὀρθότης, ἀληθεια) und die Zweckmäßigkeit und Schönheit der Darstellung bestimmt werden.[23]) Ein Kritiker dieser Art muß Einsicht und Weisheit mit Festigkeit und Standhaftigkeit besitzen, daß er als Lehrer und nicht als Schüler entscheide, was schön und nicht schön sei, und sein Urtheil behaupte, ohne sich durch die Meinungen des großen Haufens irre machen zu lassen.[24])

Die schönen Künste dürfen nur schöne Gegenstände, vorzüglich sittliche Charaktere darstellen. Die Zeichen, welche sie dazu wählen, müssen mit denselben übereinstimmen und ihnen angemessen sein. So richtet sich in der Dichtkunst und Musik die Sprache und der Gesang nach dem Inhalte; wenn dieser gut gewählt ist, und die Darstellung demselben entspricht, so folgt auch eine schöne Harmonie und ein schöner Rhytmus von selbst. Der schöne Inhalt eines Dichtungswerkes wird aber zuletzt durch die moralische Denkungsart (ευηθεια) bestimmt.[25])

Das ästhetische und moralische Gefühl stehen also in sehr enger Verbindung, weil sie beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle entspringen. Nach Platos Begriff ist alles, was sittlich ist, auch schön; und was unsittlich ist, muß auch häßlich sein. Man begreift daher,



23) de Legib. II. S. 28 — 32. περὶ ων ὁ νυν λογος ἐπεσκοπει και εν γραφικη και εν μουσικη και παντη τον μελλοντα εμφρονα κριτην ικανον δει ταυτα τρια ἐχειν; ὁ, τι ὀρθον, πρωτον γιγνωσκειν, επειτα ὡς ορθως, επειθ' ὡς εν, το τριτον, διηγησασθαι των ακουομενων ἡτινων χαριν τε και μαλλον και τοις ρυθμοις;

24) de Legib. II. S. 71.

25) de Republ. III. S. 291. S. 290. ευλογως αρα, και ευαρμοστια, και ευσχημοσυνη και ευρυθμια, ευηθειᾳ ακολουθει· ουχ ἡν ανοιαν ὑσαν ὑποκοριζομενοι καλουμεν ὡς ευηθειαν, αλλα την ὡς πλειστος ευ τε και καλως το ηθος κατεσκευασμενην διανοιαν.

warum er der Bildung des ästhetischen Gefühls so grossen Einfluß auf den sittlichen Charakter beileget.[26]) Diese Bildung des ästhetischen Gefühles bestehet darin, daß man die Schönheit an einem Körper aus reinem uninteressirten Wohlgefallen zu betrachten anfange, von diesem zur Betrachtung mehrerer schöner Körper übergehe, bis man sich überzeugt hat, daß die Schönheit des einen Körpers von der eines andern, insofern er schön ist, nicht verschieden ist. Diese Betrachtung ist die Vorbereitung und der Uebergang zur Beachtung der geistigen Schönheit, in den Sitten, Maximen, Gesetzen und Wissenschaften, welche vorzüglicher ist als die körperliche. Nach diesen Vorübungen wird man in den Stand gesetzt, die Schönheit rein und von allen abgesondert zu betrachten.[27])

Wir übergehen die Gedanken des Plato über die Dichtkunst, über ihre Arten, über die Form und Einkleidung der Dichterwerke, so auch über die Beredtsamkeit; denn theils gehören sie nicht mehr in das System der Philosophie, theils sind sie auch nicht gehörig ausgeführet.

26) de Legib. II. S. 65. de Republ. III. S. 292, 293.
27) Symposium S. 245. 246.



Digitized by Google

# Beurtheilung
# der
# Platonischen Philosophie.



Digitized by Google

Digitized by Google

# Beurtheilung
## der
# Platonischen Philosophie.

Wir haben nun die philosophischen Ideen des Plato, welche nicht eben allezeit ihres Inhalts wegen, sondern auch oft als die ersten Versuche des philosophischen Geistes, der Aufmerksamkeit werth waren, mit möglichster Treue und in ihrer natürlichsten Verbindung dargestellt. Da jezt die ganze Summe der von ihm bearbeiteten Begriffe und Erkenntnisse vor uns liegt, so wird es nicht unzweckmäßig sein, das System noch mit einer kurzen Beurtheilung zu begleiten. Diese Beurtheilung kann aus einem gedoppelten Gesichtspunkte und auf eine gedoppelte Weise angestellt werden. Das System kann nehmlich einmal an sich, blos als dieses System, zweitens aber auch aus dem kritischen Gesichtspunkt betrachtet werden. Ehe wir aber diese Kritik beginnen, wird es gut sein, wenn wir noch einmal den Weg zeichnen, welchen Plato ging, und die Hauptideen seiner Philosophie in einer kurzen und gedrängten Uebersicht darstellen.

I.

Plato ging von den Aufgaben der praktischen Philosophie aus, und endete mit den Aufgaben der theoretischen Vernunft. Die Frage: was ist sittlich gut und recht, was ist Tugend und Glückseligkeit, reizte zuerst seinen philosophischen Geist, und foderte alle seine Kräfte auf, um die befriedigende Auflösung dieser Frage zu finden. Es kam alles darauf an, Begriffe aufzustel-

len, welche bei Beurtheilung jener Gegenstände als Principe brauchbar wären. Welche Begriffe konnten dazu tauglich sein? Nicht empirische Begriffe, von Gegenständen der Erfahrungswelt. Denn theils waren dieses Thatsachen, welche eben einer Beurtheilung nach Principien bedurften, theils entbehrten sie bestimmter und unveränderlicher Merkmale. Alles was in der Wahrnehmung vorkommt, ist veränderlich, vergänglich und beschränkt; die Vernunft findet in demselben keine Auflösung ihrer Probleme, keine Erklärung, die nicht wieder eine neue Erklärung voraussezte. Alles was geschiehet, wird von der Zeit verschlungen, und verlieret sich bis auf einige Spuren seines ehemahligen Seins; und wenn es auch in der Reihe des Wirklichen wieder vorkommt, so ist es doch nicht dasselbe, was vorher geschehen war. Umstände, Verbindungen, Beschaffenheiten haben sich geändert. Kurz die Erfahrung bietet uns nur Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit dar. Gleichwohl finden wir in uns Vorstellungen von etwas Allgemeinen, Unveränderlichen und Beharrlichen, dergleichen wir nicht auser uns antreffen. Wir haben z. B. einen Begriff von der Tugend, welche unwandelbar, sich selbst gleich, vollständig, ohne allen Mangel ist. Keine tugendhafte Handlung entspricht diesem Begriff vollkommen, insofern an jeder etwas Zufälliges, Veränderliches, Mangelhaftes vorkommt. Es giebt also in dem Praktischen Begriffe, auf welche wir die Handlungen beziehen, denen aber kein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen entspricht. Diese Begriffe sind daher der Maaßstab der Erfahrungsgegenstände; wir beziehen diese auf jene, und beurtheilen sie nach jenen. Die Begriffe bestimmen die Stelle, die Klasse, unter welche ein Objekt gehöret, je nachdem an ihm Merkmale der Begriffe vorkommen oder nicht. Diese Merkmale werden aber dann an ihnen angetroffen oder nicht, wenn

nach

nach jenen Begriffen gehandelt wird oder nicht. Sie kommen in dem ersten Fall in Beziehung und Gemeinschaft mit den Begriffen, und im lezten Falle sind sie von aller Verbindung mit denselben ausgeschlossen. Diese Begriffe sind also nicht allein die Principe der Wirklichkeit gewisser Thatsachen, sondern auch ihrer Beurtheilung und Erkenntniß. Durch sie kann also auch nur die Frage, worin das Sittliche, Gute, Schöne, und so weiter, bestehet, und was man thun oder unterlassen soll, beantwortet werden.

Eben so ist es mit den Fragen der theoretischen Vernunft. Wenn man fragt, was ist ein in der Erfahrung vorkommendes Objekt, z. B. ein Mensch, und faßt alles das, was uns die Wahrnehmung von demselben lehret, zusammen, so paßt dieser Begriff nur auf diesen individuellen Menschen; faßt man hingegen die Merkmale zusammen, welche allen Menschen zukommen, in so fern sie Menschen sind, so entspricht dem Begriff kein Individuum von Mensch. Gleichwohl muß es einen allgemeinen Begriff von dem, was ein Mensch ist, geben, unter welchem alle Menschen stehen, weil sonst kein Grund vorhanden wäre, alle diese Individuen Menschen zu nennen. Die Gegenstände der Erfahrung werden also nicht nach dem bestimmt, was die Wahrnehmung lehret, welches einem beständigen Wechsel unterworfen ist, sondern nach dem Begriff, der die allgemeinen unveränderlichen Merkmale enthält.

Plato unterschied also zweierlei Vorstellungen in Beziehung auf Objekte, und auch zweierlei Objekte. Durch einige Vorstellungen werden Objekte vorgestellt, wie sie in der Erfahrung vorkommen, mit zufälligen und veränderlichen Beschaffenheiten; durch andere Objekte, wie sie in der Erfahrung nicht vorkommen, mit wesentlichen und unveränderlichen Merkmalen, oder mit an-

dern Worten, Erscheinungen und Dinge an sich, empirische und reine Vorstellungen. Die Dinge an sich und die reinen Begriffe der Vernunft nennt Plato Ideen.

Die Ideen enthalten nur die gemeinschaftlichen Merkmale aller derjenigen Objekte, welche unter einer Gattung enthalten sind. Die Vereinigung dieser Merkmale in ein Objekt ist das Ding an sich. Es giebt von jeder Gattung nur ein Ding an sich, und dieses ist kein Objekt außer dem Vorstellungsvermögen, sondern nur die Vorstellung der Form aller unter einer Gattung enthaltenen Objekte.

In der Vorstellung jedes einzelnen außer dem Vorstellungsvermögen existirenden Dinges kommen die Merkmale der Idee als die Form des Dinges vor; sie sind aber mit andern verbunden, welche nicht zur Form gehören, wodurch jedes Ding zu einem Individuum wird. Jedes wirklich existirende Ding bestehet daher aus Stoff und Form. Die Form macht das Wesen der Dinge aus, und die Identität der Form bestimmt die Arten und Gattungen derselben.

Die Form ist mit dem Stoffe vereiniget und an demselben gleichsam versinnlichet, daß sie wahrgenommen werden kann. Die Form an sich hingegen ist nicht empirisch wahrnehmbar, sondern nur denkbar. Diese Vereinigung setzt eine Ursache voraus, und zwar eine absolute unbedingte, weil sie den lezten Grund von dem objektiven Sinn der Dinge enthält: diese Ursache ist die höchste Intelligenz, die Gottheit, welche den ewigen von ihr unabhängigen Stoff nach ihren Ideen bildete, und dadurch das Universum herstellte.

Auch

Auch die Seele ist von Gott gebildet. Die Vernunft ist das vorzügliche Geschenk der Gottheit, und durch sie wurden dem Menschen die göttlichen Ideen, nach welchen die Dinge gebildet sind, mitgetheilet. Daher kann die Vernunft durch diese reinen Begriffe das objektive Wesen der Dinge erkennen. Die Ideen sind der Vernunft ursprünglich mitgetheilte, nicht erworbene sondern angeborne Begriffe.

Hieraus läßt sich die Möglichkeit erklären, wie Merkmale von den Ideen der Vernunft in den äußern Objekten vorkommen, und wie die Vernunft vermöge derselben Dinge, welche von ihr unabhängig sind, erkennen kann.

Erkennen heißt die Merkmale, welche einem Objekte zukommen, mit demselben verbinden. Reine Erkenntniß ist die analytische und synthetische Deutlichkeit der Ideen, wodurch das, was in und unter dem Dinge an sich enthalten ist, bestimmt wird. Dieses ist das Geschäft der raisonnirenden Vernunft. Die empirische Erkenntniß ist die Verbindung der durch Wahrnehmung gegebenen Merkmale mit einem anschaulichen Objekte.

Ohne Ideen ist gar keine Erkenntniß möglich. Daß keine reine Erkenntniß statt findet, ist einleuchtend. Von der empirischen läßt es sich so behaupten. Ohne Ideen, d. i. Gattungsbegriffe ist keine Verbindung der Vorstellungen, ohne diese aber kein Urtheil möglich. Jede Erkenntniß ist aber ein Urtheil. Wenn es keine Ideen giebt, so ist weder in dem Vorstellen, noch in dem Sein der Dinge etwas Beharrliches anzutreffen, sondern alles einem beständigen Flusse unterworfen. Denn ohne Ideen, welche die Form der Dinge bestimmen, und machen, daß

die

die Dinge ein beharrliches Wesen haben, würden die Dinge nur Inbegriffe von wechselnden Beschaffenheiten sein. Und wenn es keine angebornen Begriffe giebt, welche dem Gemüthe die Form der Dinge vorhalten, würde das vorstellende Subjekt nur Vorstellungen von Außen erhalten, welche eben so veränderlich wären, als die Außendinge. Wenn nun weder in den Objekten noch in dem Vorstellenden etwas Beharrliches ist, so ist auch kein objektiv gültiges Urtheil möglich. Denn während einem Objekte ein Prädicat beigelegt würde, würde sich das Objekt schon verändert haben, und ihm das Prädicat nicht mehr zukommen.

Die Ideen sind also die Ursache von dem objektiven Sein der Erscheinungen, denen sie zum Grunde liegen.

Auch in dem Praktischen sind sie die Principe von gewissen Erscheinungen. Der Mensch ist ein sinnlich vernünftiges Wesen, und er handelt bald nach den Antrieben seiner sinnlichen Natur, bald nach den Foderungen der Vernunft. In dem lezten Fall sind die praktischen Ideen das Princip der Handlungen, welche vernünftige und moralische heißen. Gott handelt als die höchste Vernunft nicht anders als nach Ideen. Die Menschen sollen darin Gott ähnlich und vollkommen zu werden suchen. Durch das sittliche Handeln befriedigen sie die Foderung der Vernunft und erlangen das höchste Gut, welches mit der der Vernunft untergeordneten Befriedigung der sinnlichen Natur das vollständige Gut, die vollkommene Glückseligkeit ausmacht.

So fand Plato das Absolute, Unveränderliche, Beharrliche, in der Vernunft und ihren Ideen, und mittelbar vermöge der Bildung der Welt durch die Cauf-

Digitized by Google

Causalität der höchsten Vernunft in dem Universum. Die menschliche Vernunft erkennt die objektive Realität, weil die höchste Vernunft die Ursache aller Realität, und durch die Ideen der Gesetzgeber der physischen und der moralischen Welt ist.

Alle Probleme, sie mögen das Theoretische oder Praktische betreffen, sind Aufgaben der Vernunft, und ihre Auflösung kann nur allein eben dieselbe Vernunft vermittelst der Ideen zu Stande bringen.

Die Philosophie ist die systematische Entwicklung der Ideen als Principe der Dinge, und die Wissenschaft des Zusammenhangs derselben unter der unbedingten Ursache.

Dieses ist das Intellektualsystem des Plato nach seinen Hauptmomenten. Die Ideen und der Begriff vom Ding an sich und der Erscheinung, das Verhältniß der Ideen und der Außenwelt zu Gott, der Begriff von Wissenschaft und Erkenntniß, in dem theoretischen Theile, und die Gesetzgebung der Vernunft, das Verhältniß derselben zu dem Begehrungs- und Gefühlvermögen, die Bestimmung des höchsten Guts und das Verhältniß derselben zur Glückseligkeit, die Verbindung der Moral mit der Religion, in dem praktischen Theile, machen die Hauptpunkte desselben aus.

## II.

### Beurtheilung dieses Systems an sich.

Dieses System empfiehlt sich durch eine gewisse Würde und Erhabenheit. Es umfaßt die wichtigsten Aufgaben, welche die menschliche Vernunft zu jeder Zeit inter-

Digitized by Google

interessirt, und alle Selbstdenker beschäftiget haben. Wornach die Vernunft so angelegentlich ringet, nach Erweiterung der Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus, dieses verspricht diese Philosophie aus Principien zu leisten. Die Vernunft, das Vermögen, welches den Menschen am meisten auszeichnet, ist die Quelle und das Princip dieser Philosophie. Und wie erhaben ist nicht der praktische Theil derselben! Sie lehret den Menschen, sich als vernünftiges Wesen von der beigesellten Sinnlichkeit zu unterscheiden, und in dem vernünftigen Handeln seine Bestimmung, seine Würde, seine beste Beruhigung und Glückseligkeit zu finden; sie fodert, die Würde der Glückseligkeit vorzuziehen, und das Gesetz der Vernunft auch dann zu befolgen, wenn die Sinnlichkeit und äußern Vortheile das Gegentheil fodern.

Einen Vorzug besitzt dieses System vor den vorhergehenden Versuchen des philosophischen Geistes, daß die interessantesten Aufgaben der Vernunft bestimmter und deutlicher abgefaßt, und die wichtigsten Gegenstände, um deren willen die Philosophie hauptsächlich ihre Zurüstungen macht, mehr herausgehoben sind. Man siehet schon mehr, daß der oberste Grundsatz des Denkens und Erkennens, so wie des Handelns, die Lehre von Gott und Unsterblichkeit, von dem Zusammenhange der physischen und moralischen Welt, diejenigen Gegenstände sind, auf welche alles abgesehen ist. Die Resultate des Nachdenkens über diese Gegenstände werden so bestimmt aufgestellt und mit Gründen unterstützt, als es für den damaligen Grad der wissenschaftlichen Cultur möglich war. Dieses Bestreben, alles auf gewisse Grundbegriffe zurückzuführen, und aus Principien abzuleiten, findet sich zwar auch in ältern Philosophien, aber doch nicht in dem Grade, als in der Platonischen.

Noch

Noch von einer andern Seite zeichnet sich das Platonische System vortheilhaft aus, daß es nicht so einseitig ist, als die vorhergehenden, und nicht nur das speculative, sondern auch das praktische Interesse der Vernunft zu befriedigen strebt. Das Eleatische System, welches so sehr überraschend und vielleicht, als blos speculatives System betrachtet, bündiger als das Platonische ist, befriediget durch die Aufstellung einer einzigen Substanz und Leugnung aller Kausalität nur die Foderungen der speculirenden Vernunft. Allein so sehr es auf der einen Seite Erweiterung verspricht, so sehr schränkt es auf der andern die Vernunft ein; es gewähret die größte Einheit, nachdem es alle Mannichfaltigkeit verschwinden läßt; die Vernunft hat nichts mit der Erfahrung zu thun, indem alle Erscheinungen für bloßen Schein erkläret werden. Den praktischen Vernunftgebrauch hebet es aber gänzlich auf. Denn es giebt nach demselben keine handelnden Wesen, kein Gesetz der Freiheit, keine Kausalität; alles was ist, das ist, weil es ist. Plato hingegen ging von dem praktischen Interesse aus, und verband damit das speculative. Er forschte nach dem obersten Gesetz für freie vernünftige Wesen, dergleichen jeder Mensch in seinem Bewußtseyn ist. Er mußte jedes freihandelnde Wesen sich als Substanz denken, und er konnte daher schon aus dem praktischen Interesse das System, welches nur eine Substanz anerkennet, verwerfen. Er ging auch mehr von der Erfahrung aus, in welcher schon die Anwendung der Begriffe, Substanz und Ursache vorkommt, und forschte nach den Principien derselben. Sein System hebet also die Erfahrung nicht auf, sondern soll sie durch übersinnliche Principe begründen. Die vorhergehenden philosophischen Systeme leiteten entweder auf einen Materialismus oder Idealismus, und suchten das Reale entweder in der Körperwelt oder in den Vorstellungen. Plato

Digitized by Google

tos System sollte beide vereinigen, indem es sowohl der Ausdehnung als der Vorstellung die Realität zusicherte, und Körper und Geister für wirkliche Objekte der Vorstellungen erklärte. Eine Absicht seiner Philosophie war auch diese, den voreiligen Dogmatismus und Skepticismus zurecht zu weisen und in Schranken zu halten. Denn sie lehrte, daß man nur dann etwas wisse, wenn man etwas aus zureichenden Gründen ableiten könne; daß dieses schwer, aber nicht unmöglich sei, weil die Gründe von allem, was sich wissen lasse, in dem Gemüthe und zwar in den angebornen Begriffen anzutreffen seien, welche durch eifriges Nachdenken gefunden werden könnten; daß die Versuche zur Erforschung der Wahrheit und ihrer lezten Gründe nicht allezeit glücken, daß man deswillen die Vernunft nicht hassen, sondern mit Behutsamkeit, öfterer Bezweifelung und Prüfung des Gefundenen die Untersuchung rastlos fortsetzen müsse.

Insofern Plato die Auflösung und Beantwortung aller jener Fragen und Aufgaben in der Vernunft und nicht in den Objekten, welche sie betreffen, suchte, näherte er sich der einzigen wahren Quelle, woraus zuverlässige Aufschlüsse zu erwarten sind. Daher wurde er auf den Versuch geleitet, das Vorstellungsvermögen, mehr als vor ihm geschehen war, zu untersuchen. Der Satz seiner Philosophie, daß die Principe aller Erkenntniß dem Menschen angeboren sind, war schon an sich sehr geschickt, die Reflexion auf das Selbstbewußtsein zu leiten.

Sein System ist selbstgedacht. Wenn ihm auch die vorhergehenden Philosophien Stoff, Winke und neue Aussichten darboten, so benuzte er sie zwar, aber ohne nachzubeten. Denn er hatte einen eignen Gesichtspunkt und seine eignen Principe, nach welchen er das Man-

Mannichfaltige der Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntniß verknüpfte.

Wenn man in den Grenzen des Systems stehen bleibt, so kann man ihm in gewisser Rücksicht Einheit und Konsequenz nicht absprechen. Vorausgesetzt, daß die Dinge an sich erkennbar sind, so muß aus ihrer Vorstellung alles Zufällige und Veränderliche, was blos auf den Modificationen der Sinnlichkeit beruhet, ausgeschlossen, und nur das aufgenommen werden, was an ihnen als beharrlich und keinem Wechsel unterworfen gedacht wird; so ist die Vernunft, nicht die Sinnlichkeit das Vermögen, die Dinge an sich zu erkennen. Die Uebereinstimmung der äußern Objekte mit den Ideen, die die Seele nicht von außen erhalten hat, läßt sich in diesem Gesichtspunkte nicht wohl anders denken, als daß so wohl die Dinge an sich, als die Ideen von ihnen, jene außer uns, diese in uns von einem und demselben Wesen ihren Ursprung haben. Da die Ideen die von Gott abgeleiteten Begriffe von der Form oder dem Wesen der Dinge sind, so enthält also die Vernunft die Principien aller Erkenntniß, insofern sie sich auf die Form der Dinge und der Vorstellungen bezieht, und sie ist die Quelle aller Wissenschaft. Hierdurch bekommen alle Theile der Platonischen Philosophie Einheit, und selbst die theoretische stehet mit der praktischen in einem engen Zusammenhang.

Wenn auch das System des Plato von dieser Seite ohne Tadel ist, so zeigen sich doch von einer andern sehr wesentliche Mängel und Unvollkommenheiten. Diese Fehler bestehen darin, daß die Principien des Systems nicht erwiesen sind; daß sie nicht dazu taugen, eine vollständige Einheit eines Systems zu Stande zu bringen; daß endlich, wenn sie auch erwiesen wären, das System doch des lezten Zwecks, den es nach seiner Anlage erreichen soll, verfehlen würde.

Der Hauptsatz der Platonischen Philosophie ist: die Vernunft ist die Erkenntnißquelle aller objektiven Wahrheit, des Wesens der Dinge. Dieser Satz ist aber gar nicht erwiesen. Sollte er erwiesen werden, so mußte dargethan werden, erstlich, daß die Erkenntniß der Dinge an sich für die Menschen möglich; zweitens, daß diese Möglichkeit in dem Wesen der Vernunft gegründet sei. Dann würde erhellen, daß die Vernunft die Dinge an sich nicht nur erkennen könne, sondern auch wirklich erkenne. Diesen Beweis hätte Plato nicht führen können, wenn er es auch versucht hätte, weil er nicht möglich ist. Es ist wahr, er sucht auf einem andern Wege die Wahrheit jenes Grundsatzes zu erweisen; allein die Gründe, die er zu diesem Zwecke gebraucht, beweisen nichts, was sie beweisen sollen, ob sie gleich wahre Thatsachen sind. Er sagt nehmlich: Wenn die Vorstellungen der Vernunft von den Vorstellungen der Sinnlichkeit verschieden sind, so sind die Vernunft und das sinnliche Vorstellungsvermögen zwei verschiedene Vermögen, und die Objekte, welche durch das eine vorgestellt werden, müssen von denen des andern verschieden sein. Durch die Vernunft stellen wir uns das Unveränderliche, durch die Sinnlichkeit aber, das was entstehet und vergehet, das Veränderliche vor. Das Unveränderliche kann nur ein Merkmal des Dinges an sich, das Veränderliche ein Merkmal des Dinges sein, insofern es durch die Sinnlichkeit erscheinet. Der Inbegriff der unveränderlichen Prädicate in ein Objekt vereiniget, ist das Ding an sich. Das Faktum, welches in diesen Sätzen ausgedrückt wird, ist an sich richtig. Aber woher weiß man, daß das Ding an sich unveränderlich ist, oder daß die Merkmale, welche in einem Vernunftbegriff eines Dinges vorgestellt werden, die Prädicate des Dinges an sich und zwar vollständig ausmachen?

Eigent-

Digitized by Google

Eigentlich beruhet aber auch jener Grundsatz noch auf andern Gründen, durch welche er freilich begründet sein würde, wenn sie selbst nur mehr als unerwiesene Voraussetzungen wären. Die Ideen, welche den Inhalt der Vernunft ausmachen, sind uns angeboren und von der Gottheit mitgetheilt; sie sind die Formen und Muster, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat. Durch sie wird daher das Wesen der Dinge bestimmt, und ihr Inhalt stimmt deswegen mit den Dingen an sich überein, weil diese nichts anders sind, als der Inbegriff der in den Ideen enthaltenen Merkmale. Es ist überflüßig, zu zeigen, wie grundlos diese Voraussetzungen sind, welche nur daher entstehen konnten, daß Plato theils das Verhältniß der Gattungsbegriffe zu den Arten und Individuen nicht erklären, theils die Ideen nicht systematisch aus dem Vermögen der Vernunft ableiten konnte. Es blieb ihm daher nichts anders übrig, als den Knoten durch die Dazwischenkunft der Gottheit zu zerhauen.

Durch die Behauptung, daß die Ideen angeboren sind, welche auch erst durch Leibnitz näher bestimmt werden mußte, hatte sich Plato die Möglichkeit abgeschnitten, die Ideen aus einem Princip systematisch abzuleiten, und sich ihrer Vollständigkeit zu versichern. Sie waren der Vernunft gegeben, und hatten weiter keine Einheit, als daß sie einem Vermögen angehörten. Plato scheint zwar die Erfahrung zum Leitfaden, um die Ideen vollständig aufzuzählen, gebraucht zu haben, indem er annahm, daß es so viel Ideen gebe, als verschiedene Gattungen von Dingen angetroffen werden. Allein wenn dieses ist, so giebt es kein sicheres Princip, die Zahl der Ideen vollständig zu bestimmen; sondern es hängt theils von der Wahrnehmung und Beobachtung, was sie für Data zur empirischen Kenntniß der Objekte liefern, theils von der Vernunft ab, inwiefern sie die Identität und Verschiedenheit der

Objekte bestimmen, und sie klassificiren werde, welches durch keine Regel a priori bestimmt werden kann. Die vollständige Anzahl der Ideen könnte daher niemals systematisch, sondern nur als ein Aggregat nach und nach, so wie sich die Kenntniß der Natur erweiterte, bestimmt werden. Da nun die Philosophie das vollständige System der Principien aller reinen Erkenntniß sein soll, so ist sie unter diesen Voraussetzungen als System unmöglich. Von dieser Seite hat Plato die angebornen Ideen, wie es scheint, nicht, sondern nur von der vortheilhafteren betrachtet, daß man nur dann hoffen kann, die ersten Principien aller Erkenntniß zu entdecken, wenn die Vernunft mit ihnen a priori ausgestattet ist.

Was endlich den dritten Punkt betrift, so ist er eine unmittelbare Folge aus dem, was wir über den ersten und zweiten gesagt haben. Denn die Erkenntniß der Dinge an sich im Zusammenhange war der Zweck der Platonischen Philosophie. Dieses Zwecks muß sie aber verfehlen, da nach ihren Principien eine systematische Erkenntniß nicht zu erwarten, ja überhaupt nicht ausgemacht ist, ob überhaupt nur eine Erkenntniß derselben möglich ist. Zwar scheint es, als wenn Plato durch seinen Begriff von dem Dinge an sich die Schwierigkeiten, welche der Erkenntniß derselben im Wege stehen, einem großen Theile nach entfernt habe, indem er die Dinge an sich nicht außer dem Vorstellenden sezte, sondern für die ursprünglichen Vernunftbegriffe von Objekten hielt, welche in dem göttlichen Verstande sind, und von da in den menschlichen gekommen sind. Sie sind also etwas a priori Vorgestelltes, und müssen daher durch die Vernunft begriffen werden können. Allein eben dieser Begriff, dessen objektive Realität mit Recht bezweifelt wird, entfernt die Möglichkeit der Erkenntniß der Dinge an sich. Denn unter einem Ding an sich verstehet man doch ein Objekt, das, insofern es ist, unabhängig von dem Vorstellenden auser

Digitized by Google

ser demselben existiret. Wie eben dieses nun mit dem, was ursprünglich in dem Vorstellungsvermögen gegründet ist, identisch oder übereinstimmend sein, oder wie man aus der Vorstellung auf das Reale außer der Vorstellung übergehen könne, das ist völlig unbegreiflich.

### III.

### Kritische Beurtheilung.

Wir haben das Platonische System blos in Rücksicht auf sich selbst beurtheilet, ob es in sich selbst haltbar, konsequent und erwiesen sei; jezt gehen wir einen Schritt weiter, und beurtheilen es aus dem kritischen Gesichtspunkte, das heißt, nach den Principien, welche sich aus der Erörterung des Erkenntnißvermögens ergeben. Bei dieser Beurtheilung kommen nur die Gründe und die Entstehungsart der Platonischen Philosophie in Betrachtung.

Die Gründe eines philosophischen Systems mögen auch beschaffen sein, wie sie wollen, so müssen sie doch aus der Natur des menschlichen Gemüthes abgeleitet sein, und sich auf die Gesetze desselben zurückführen lassen, wenn sie auf die allgemeine Beistimmung der Denker Anspruch machen sollen. Sie setzen daher eine Erörterung aller zum Gemüthe gehörigen Vermögen, die Bestimmung ihrer Form, und der in ihnen gegründeten Gesetze voraus. Vorzüglich ist die Untersuchung des Erkenntnißvermögens nothwendig, um das, was zur Form und zum Inhalt desselben gehört, zu unterscheiden, und die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen. Je mehr dieses eine Philosophie leistet, desto vollkommener ist sie in formaler Rücksicht; je mehr sie darin zu wünschen übrig läßt, desto weiter entfernt sie sich von ihrem Ziele.

Die Platonische Philosophie zeichnete sich dadurch von den vorhergehenden vortheilhaft aus, daß sie die Principe aller Erkenntniß nicht in den vorgestellten

Objekten, sondern in dem Vorstellenden aufsuchte. Das Princip, welches die Wahrheit der Erkenntniß bestimmt, leitet Plato nicht von den Objekten ab, welche vorgestellt werden, sondern von den Vorstellungen und dem Zusammenhange derselben, nach welchem wir uns die Objekte vorstellen. Das Gesetz freier Handlungen wird nicht nach dem bestimmt, was die Menschen gewöhnlich thun, sondern nach dem, was sie thun sollen, welches nicht die Objekte, worauf sich das Handeln beziehet, sondern die Vernunft vorschreibt. Die Realität dieses theoretischen und praktischen Gesetzes gründet sich ebenfalls nicht in den Objekten, sondern in einem Vermögen des vorstellenden Subjekts, der Vernunft.

Auch dadurch brachte Plato die Philosophie ihrem Ziele um einen Schritt näher, daß er drei ursprüngliche Vermögen des Gemüthes, das Vorstellungs-, Begehrungs- und Gefühlvermögen, unterschied und zu erörtern anfing. Da es ihm aber an allen leitenden Principien in dieser so schweren Untersuchung fehlte, so darf man sich nicht wundern, wenn sein Versuch nicht so glücklich ausfiel, als man zum Besten der Philosophie hätte wünschen sollen. Er konnte in dem ersten Versuche nicht mehr thun, als jene Vermögen nach den ersten sich bald entdeckenden Eigenthümlichkeiten zu unterscheiden, gewisse Verbindungen unter ihnen zu bemerken, und einige ihrer Gesetze zu entdecken. Allein wie viel fehlte noch dazu, um das, was in diesen Vermögen und durch sie gegründet ist, vollständig zu erörtern, ihren Zusammenhang vollständig zu bestimmen, und in ihnen das Formale von dem Materiale vollkommen zu unterscheiden! Diese Bemerkungen passen am meisten auf das Vorstellungsvermögen, welches ihn auch vorzüglich beschäftigte. Er unterschied Sinnlichkeit und Verstand durch einige richtige Merkmale, welche aber doch noch nicht den vollständigen Begriff beider erschöpften. Und indem er darauf bedacht

war,

Digitized by Google

war, beide abzusondern, so vergaß er, dem Zusammenhang zwischen beiden nachzuspüren.

Plato hatte zwar den rechten Weg gewählt, auf welchem sich über die Vermögen des Gemüths etwas ausmachen läßt, nehmlich von den Wirkungen auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu schließen. Wenn diese Untersuchung vollkommen gelingen soll, so müssen die Wirkungen, welche durch die Vermögen bestimmt sind, vollständig erkannt sein, und die Analyse muß in ihnen das Wesentliche und Nothwendige von dem Zufälligen unterschieden haben. Beides konnte Plato noch nicht leisten. Er fing erst an, die Thatsachen des Bewußtseins zu sammeln, und das Mannichfaltige, das in ihnen enthalten ist, zu zergliedern.

Man kann dem Plato das Verdienst nicht absprechen, daß er das Bedürfniß der Untersuchung fühlte, was in dem Vorstellungsvermögen selbst vorzüglich in dem Verstande gegründet sei, und was demselben von Außen gegeben sei. Reine Vorstellungen nennte er diejenigen, welche durch irgend ein Vermögen des Gemüthes selbst erzeugt werden. Der Grundsatz, der ihn bei dieser Untersuchung leitete, war dieser: Vorstellungen, welche allgemeine Merkmale enthalten, die sich auf mehrere Objekte beziehen, sind dem Gemüthe nicht von Außen gegeben; Vorstellungen, deren Objekt das Unveränderliche und Unbedingte ist, wie es in keiner Wahrnehmung vorkommt, sind die reinen Vorstellungen der Vernunft. Diese Merkmale der Allgemeinheit und Unveränderlichkeit sind aber noch lange nicht genug bestimmt, um durch sie Stoff und Form der Vorstellungen, reine und empirische Vorstellungen zu unterscheiden. Daher hielt er schon jeden Gattungsbegriff, welcher zwar durch die Vernunft aber aus einem gegebenen Stoffe gebildet wird, für eine Idee, die nur allein in dem Wesen der Vernunft gegründet ist. Aus eben

der Ursache war auch Plato noch weit entfernt von bestimmten Begriffen der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit des Gemüthes. Vielleicht würde Plato noch mehrere Untersuchungen über die Form der Sittlichkeit, des Verstandes und der Vernunft angestellt haben, wenn er jene Unterscheidungsmerkmale nicht für zureichend gehalten hätte. Dieses scheint aber ein unvermeidliches Loos in diesen Untersuchungen gewesen zu sein, daß man bei jeder neuen Entdeckung am Ziele zu sein glaubte, und über dem Gefundenen vergaß, daß noch weit mehr zu untersuchen übrig sei.

Die Unterlassung dieser Untersuchung hat zwei sehr wichtige Folgen für die Philosophie des Plato gehabt. Erstlich ist der objektive Gebrauch und die Grenze der verschiedenen beim Vorstellen und Erkennen geschäftigen Vermögen nicht bestimmt worden. Plato nahm an, daß durch jede Vorstellung ein Etwas vorgestellt werde, und daß sie also einen objektiven Gehalt habe; und anstatt zu unterscheiden, ob das Etwas, welches vorgestellt wird, subjektiv oder objektiv ist, sezte er den Unterschied fest, daß es in einigen Vorstellungen veränderlich, in andern unveränderlich sei, und in jener Rücksicht den Erscheinungen, in dieser aber den Dingen an sich angehöre. Plato sezte also ohne alle Untersuchung voraus, daß jedes vorstellende Vermögen Etwas Reales und Objektives zum Gegenstande habe, und er konnte daher freilich nicht weiter untersuchen, von welchem Umfange und von welcher Gültigkeit der Gebrauch eines Vermögens sei; und wenn er auch auf diese Frage gestoßen wäre, so hätte er sie doch nicht beantworten können, so lange er noch nicht zwischen Stoff und Form der Vorstellungen unterschieden hatte. Die zweite Folge war, daß er sehr oft das, was zur Form der Vorstellungen, zur subjektiven Bedingung des Vorstellens gehört, auf die Objekte, welche dadurch vorgestellt werden, überträgt.

So

So gehet es ihm nicht allein mit Zeit und Raum, sondern auch mit allen Formen der Urtheile. Die Merkmale der Vorstellungen, Einheit und Mannichfaltigkeit, betrachtet er auch als objektive Beschaffenheiten der Dinge. Die Seele wird als eine blos denkbare Substanz gedacht, sie ist daher eine einfache Substanz.

Wenn das Vermögen der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft noch nicht vollständig untersucht, und der Antheil, den jedes an dem Erkennen hat, bestimmt ist, so verfällt man gewöhnlich in den Fehler, daß man der Sinnlichkeit oder dem Denkvermögen zu viel oder zu wenig einräumt. Plato hielt die Wirksamkeit des Denkvermögens für den wesentlichen Charakter beim Erkennen, und übersah den Beitrag der Sinnlichkeit. Diese Verwechselung des Denkens mit dem Erkennen gründete sich darauf, daß er das Urtheilen für die Hauptbedingung der Erkenntniß hielt. Obgleich jede Vorstellung einen objektiven Gehalt hat, so ist doch keine einzelne Vorstellung eine Erkenntniß. Man erkennt dann erst einen Gegenstand, wenn man mit der Vorstellung desselben andere Vorstellungen als Merkmale verbindet. Dieses ist aber ein Urtheilen und eine Handlung des Denkens. Hier wird also auf den Unterschied zwischen denkbaren und anschaulichen und blos denkbaren Gegenständen, und auf den Stoff von wirklichen Gegenständen, welcher nur durch die Sinnlichkeit gegeben wird, gar keine Rücksicht genommen. Bei Bestimmung der Arten der Erkenntniß, der reinen und empirischen, ziehet er erst die Vorstellungen, welche zur Einheit eines Objektes verbunden werden, in Betrachtung. In dem Begriff der Erkenntniß überhaupt aber wird nur auf die Verbindung der Merkmale mit einem Objekte, oder die Verbindung von Begriffen, also nur die eine formale Bedingung derselben, das Denken gedacht. Und wenn einmal das Denken an die Stelle des Erken-

nens gesezt ist, so ist es ganz konsequent, daß das reine Denken für eine höhere Art der Erkenntniß genommen wird, zumal wenn die Ideen der menschlichen Vernunft die Kopien der göttlichen Ideen und die Vorbilder der Dinge sind.

Aus diesen Momenten läßt sich die Entstehung der Platonischen Philosophie vollkommen begreifen. Sie ist das Produkt der angefangenen aber noch nicht weit genug geführten Zergliederung des menschlichen Erkenntnißvermögens. Wenn die Erkenntniß des Wesens der Dinge zum Gegenstand der Philosophie gemacht, das Denken mit dem Erkennen verwechselt, das reine Denken für eine höhere Art des Erkennens gehalten, wenn nicht zwischen subjektiver und objektiver Realität, zwischen logischer und realer Wahrheit unterschieden wird, so muß ein Intellektual- oder logischmetaphysisches System der Philosophie, wie das Platonische, entstehen. In demselben wird immer vom Denken auf das objektive Sein geschlossen. Was sich denken läßt, ist möglich, was richtig gedacht ist, das ist wirklich, und was nothwendig gedacht wird, das ist auch außer dem Denken nothwendig. Die Gesetze des Denkens werden zu Gesetzen der Dinge; die Logik ist nicht mehr die bloße Wissenschaft von den formalen Regeln des Denkens, sondern die Wissenschaft von Erkenntniß der Dinge an sich. Die Vernunft giebt den Regeln und Begriffen des Verstandes durch Principien Allgemeinheit und Nothwendigkeit; nach der Platonischen Philosophie enthält sie nicht nur die Principe des Denkens, sondern des objektiven Seins. Die Ideen sind die Formen der Dinge an sich.

Diese Grundsätze leiteten den Plato in dem speculativen Theile der Philosophie irre, aber in dem Praktischen brachten sie ihn der Wahrheit näher. Das Princip moralischer Handlungen, das oberste Gesetz der Sittlichkeit suchte er nicht in der sinnlichen sondern der vernünfti-

nünftigen Natur des Menschen, und er kam schon so weit, daß er den Satz: Folge der Vernunft um der Vernunft willen, und ordne der Vernunft die Begehrungen und Gefühle der sinnlichen Natur unter, als den Grundsatz der Moral aufstellte. Dieser Grundsatz war nicht allein eine Frucht des Räsonnements, sondern auch des moralischen Gefühls, welches ihn bei dieser Untersuchung leitete. Unterdessen würde er doch nicht darauf gekommen sein, wenn nicht der Grundsatz der theoretischen Philosophie mit diesem Gefühle gewissermaßen übereingestimmt hätte. Denn in jener wird die Vernunft als das oberste Princip der Selbstthätigkeit und die Ursache aller Realität und Vollkommenheit betrachtet.

Hierdurch war nun zwar ein Grundsatz aufgestellt, aber er war nicht erwiesen und nicht vollständig bestimmt. Seine praktische Gültigkeit beruhet nur auf den noch unentwickelten Gedanken, daß vernünftige Wesen vernünftig handeln müssen, und auf theoretischen Voraussetzungen von dem Wesen der Vernunft. Der Unterschied zwischen dem Sollen und Müssen, der hierin vielen Aufschluß gegeben hätte, war noch nicht aus den moralischen Thatsachen des Bewußtseins entwickelt, und der Zusammenhang der Moralität mit der Freiheit, als ihrer Bedingung, mehr geahndet als deutlich gedacht. Jener Grundsatz bestimmt die Quelle, aus welcher der oberste Grundsatz der Moral abgeleitet werden muß, aber sein Inhalt und seine Form ist noch nicht angegeben. Daher kommt es, daß Plato oft in der Anwendung des Moralprincips fehlt, daß einige seiner Vorschriften ächt moralisch sind, andere dem Sittengesetz widerstreiten.

Plato ging von einigen Thatsachen aus, welche sich auf Sittlichkeit beziehen, aber er hatte noch nicht alle entwickelt; er forschte nach den Bedingungen und Gesetzen derselben, aber er blieb nur auf dem halben Wege stehen, und konnte nicht die lezten Principe entdecken.

Wenn

Wenn auch diese Untersuchung an sich nicht mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hätte, so würde er doch auf dem speculativen Wege, den er gewählt hatte, nicht bis zu den lezten Principien vorgedrungen sein. Denn auf demselben ließ sich kein Grund zur Absonderung der theoretischen und praktischen Philosophie und zur Behandlung derselben nach verschiedenen Principien finden. Die Ideen waren auch in dem Praktischen die lezten Principe; da sie aber nach seiner Vorstellungsart der Vernunft gegeben waren, so konnte er sie nicht aus der Form der Vernunftthätigkeit selbst ableiten, sondern er ging von ihnen sogleich zu dem unbedingten Wesen über, welches seiner Meinung nach sie der Vernunft mit gegeben hatte, und also die Ursache der Ideen der menschlichen Vernunft war. Dieser Abweg in das Hyperphysische war nicht für die Moralität nachtheilig, denn Gott war das Ideal der Sittlichkeit, aber für die Begründung der wissenschaftlichen Moral hinderlich.

Es läßt sich hieraus der Charakter der Sittenlehre des Plato erklären, welcher überhaupt in der Unbestimmtheit und in dem Schwankenden bestehet. So wird das Sittengesetz bald als ein Gebot der Vernunft, als ein Sollen, bald als ein theoretisches Gesetz, welches den Willen nothwendig bestimmt, dargestellt. Die Befolgung desselben wird nicht allein als eine Handlung der Freiheit, sondern auch als ein Müssen nach physischen Gesetzen betrachtet. Die Sittlichkeit unterscheidet er von der Glückseligkeit, aber nach so wenig festen Merkmalen, daß er sie wieder, obgleich in einer andern Rücksicht, zur Glückseligkeit macht.

Obgleich nun diese Philosophie als System betrachtet fast gar keinen Foderungen Genüge thut, so enthält sie doch eine Menge von fruchtbaren Gedanken, scharfsinnigen Untersuchungen, wichtigen Resultaten und merkwürdigen Winken, die nicht selten durch die neuere Philosophie

losophie berichtiget, näher bestimmt, mehr aufgeklärt und bewiesen worden sind. Sie ist reichhaltig an Materialien zu einer wissenschaftlichen Philosophie, aber ihnen fehlet noch grösstentheils die philosophische Form, sie enthält mehr Data zu Aufgaben und Fragen, als zu Erklärungen und Entscheidungen. Unterdessen war sie auch in dieser Gestalt eine merkwürdige und wohlthätige Erscheinung in dem Reiche der Wissenschaften, indem sie der erste vollständigere Versuch war, die wichtigsten Gegenstände der Philosophie zu erörtern, und ihr eine wissenschaftlichere Form zu geben; indem sie eine Menge neuer Ideen in Umlauf brachte, und viele philosophische Köpfe weckte, eben dieselben Gegenstände von andern Seiten zu untersuchen, und noch wissenschaftlicher zu behandeln. Mit ihr fängt sich die schönste Zeit der griechischen Philosophie an.

---



Digitized by Google

# Druckfehler.

Außer den unbeträchtlichen Fehlern, welche den Sinn nicht erschweren, und sogleich in die Augen fallen, sind noch folgende zu bemerken, welche leicht Mißverständnisse veranlassen könnten.

## Erster Band.

S. 195 Z. 19 zu behaupten, daß — muß heißen — als daß
210 — 8 Das einige — einzige
212 — 7 des Guten oder des Bösen — und des Bösen
215 — 8 über das Vorstellen und Denken über die praktische Philosophie — über das Vorstellen, Denken und über die praktische Philosophie
221 — 3 es gesellt sich doch — noch
233 — 14 was keinem Wechsel verschieden — unterworfen
264 — 10 seine — sein

## Zweiter Band.

36 — 15 unvernünftig — nicht vernünftig
146 — 1 Das Citat 81 sollte heißen 80b) und ist unten ausgelassen, nehmlich Aristoteles Metaphysicor.
166 — 10 Sinnlichkeit der Erfahrung — oder Erfahrung
— 16 in das unbedingt Denkbare — in das unbedingt und bedingt Denkbare
179 — 2 verstand — vorfand



Digitized by Google

S. 191 Z. 5 so ist — so ist sie.
232 — 11 entsteht ein Begriff — Urtheil
308 Anmkg. Z. 4 von unten faßt — nennt
324 Z. 20 es ist nicht nur ein Reales — es ist nur ein Reales
328 — 21 Beweise — Begriffe
341 — 5 weder ganz nach seinen Theilen noch — weder ganz noch seinen Theilen nach

Dritter Band.

21 — 1 als eine — denn als eine
35 Anmkg. Z. 14 φυχροτερον — ψυχροτερον
— — — 16 Schulz — Schütz
38 Z. 7 Oktaudrum und Ikosandrum — Oktaedrum und Ikosaedrum
— Anmkg. Z. 2 in das Detail zu gehen; weil — gehen. Erstens, weil
49 Z. 3 von Unten φυχης — ψυχης
71 — 9 die ohne — die sie ohne
102 — 1 nicht philosophischen — nicht unphilosophischen
114 — 21 vereinbar — unvereinbar
126 — 20 die höchste Wahrscheinlichkeit — der höchsten Wahrscheinlichkeit
133 — 23 allein er würde die leztern gewiß ohne Bedenken den erstern — die leztere — der erstern
212 — 21 Gang — Hang

Vierter Band.

5 — 13 fobert — foderte
8 — 8 die Worte: 6) Ueber die Zurechnung — sollten weggestrichen sein
35 — 19 oder Dunkel — Dünkel
50 — 18 da der — er



Digitized by Google

S. 76 Z. 8 der guten Menschen — des guten Menschen

146 — 21 die Worte: 4) von der Gerichtsverfassung und den Strafen — sind durch ein Versehen in dem Manuscript nicht ausgestrichen worden.

153 letzte Z. Das letzte Wort soll muß ausgestrichen werden.

194 Z. 10 aufgezeichnet — ausgezeichnet

199 — 13 geringe — geringste

216 — 14 aber — aber in jener

217 — 12 lassen ihn — läßt diesen

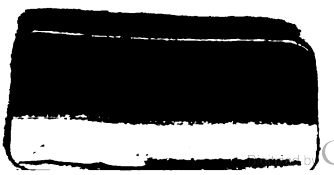
275 — 2 und die — und nach der

282 — 4 von unten Sinn — Seyn

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Google